Arbeiten zur Missionswissenschaft
2. Stück

Das Zeugnis der Apostelgeschichte von Christus und das religiöse Denken in Indien

Von

Richard Frölich
Missionar

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1918

226.6R
F925

Class 226.6 R Book F925

General Theological Seminary Library

Chelsea Square, New York

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by

EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1879-1902

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_T3-BRL-528

Das Zeugnis der Apostelgeschichte von Christus und das religiöse Denken in Indien

Von

Richard Frölich
Missionar

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1918

Königlich Sächsische Forschungsinstitute in Leipzig

Forschungsinstitut

für vergleichende Religionsgeschichte

(Neutestamentliche Abteilung)

Arbeiten zur Missionswissenschaft

2. Stück

226.6R
F925
70200

Inhalt

Seite

Einleitung 1

Apostelgeschichte Kap. 1: Zeugenamt der Apostel. Christlicher und indischer Wahrheitstrieb 2

Apostelgeschichte Kap. 2: Die Geschichte Jesu, wie sie von Petrus bezeugt und in Indien nacherlebt wird 18

Apostelgeschichte Kap. 3—5: Der Meister und die Gurus 25

Apostelgeschichte Kap. 7 und 8: Die Arbeit des Knechtes Jahwes . . 35

Apostelgeschichte Kap. 10 und 13: Die Wirklichkeit der Vergebung . . 42

Apostelgeschichte Kap. 14 und 17: Natürliche Offenbarung u. Evangelium 53

Apostelgeschichte Kap. 26: Die „wahren und vernünftigen Worte" und die Erfüllung des profetischen Wortes 71

Einleitung.

Aus dem Leben für das Leben: aus dem Leben, nämlich dem Leben in der Missionsarbeit in Indien ist alles erwachsen, was auf den folgenden Blättern der Erwägung und dem Urteile des Lesers übergeben wird. Und dem Leben will es dienen, als Beitrag zum Verständnis des apostolischen Zeugnisses, das die Apostelgeschichte in seiner ursprünglichen Fassung bietet. Vom apostolischen Zeugnis lebt die Christenheit; so ist uns ein lebendiges Verständnis dieses Zeugnisses gewiß Lebensnotwendigkeit, und dieser Notwendigkeit, meinen wir, kann alles dienen, was irgendwie aus lebendiger Berührung mit dem apostolischen Zeugnis sich ergibt oder ergeben hat.

Aus dem Leben in der äußeren Mission ist dieser Beitrag erwachsen: beim Niederschreiben hat sich uns unwillkürlich der Blick manchmal einer anderen Lebensbetätigung der Kirche zugewandt, der „kirchlichen Volksmission". Dem Leser werden diese Ausblicke nicht entgehen, die sich hier und da von unsern Gesichtspunkten aus uns eröffneten, Ausblicke auf das Lebensgebiet eines missionarischen Dienstes an den Kreisen unseres Volkes, die dem Zeugnis der Apostel nicht mehr oder noch nicht offen sind.

Apostelgeschichte Kap. 1: Zeugenamt der Apostel. Christlicher und indischer Wahrheitstrieb.

„Ihr werdet meine Zeugen sein zu Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an das Ende der Erde" (AG. 1, 8). Daß dieses Wort das letzte ist aus dem Munde des Meisters vor seinem Scheiden, gibt ihm schon ein besonderes Gewicht. Wenn wir auf seinen Inhalt sehen, werden wir es geradezu als das Programm bezeichnen dürfen für die Taten der Apostel, von denen uns Lukas erzählen will.

Da ist es nun hochbedeutsam, daß in diesem Programmworte der Beruf der Apostel als ein Zeugenberuf bezeichnet wird: „Ihr werdet meine Zeugen sein". Das also war das Ziel, das Er im Auge hatte, als Er sich diese Männer „erwählte" (V. 2). Dazu stimmt auch, was hier als Sein letztes Tun an ihnen erzählt wird: Er erzeigte sich ihnen nach Seinem Leiden lebendig durch mancherlei Erweisungen (Wunderzeichen) und ließ sich sehen unter ihnen vierzig Tage lang (V. 3). Das war das letzte Stück ihrer äußeren Vorbereitung zu ihrem Beruf als „Zeugen" (vgl. 1. Joh. 1, 1—3); und die Gabe von oben, die Er ihnen verhieß (V. 4 und 5), war die innere Ausrüstung zu demselben Beruf (V. 8).

„Ihr werdet meine Zeugen sein." Dieses Wort findet seinen Widerhall in den Worten des Petrus, in der zweiten Hälfte dieses Kapitels. Denn er bezeichnet in V. 21 und 22, so bestimmt und klar, wie nur möglich, das Apostelamt als ein Zeugenamt. Diese Verse zeigen auch, daß das Wort „Zeuge" hier in seinem eigentlichen Sinne gemeint ist, daß es einen Mann bezeichnet, der „dabei gewesen" ist und also aus eigener Anschauung und Erfahrung anderen das „bezeugen" kann, was sie sonst nicht wissen könnten. Freilich wird gleich im nächsten Kapitel (2, 40) und auch sonst „bezeugen" in einem weiteren Sinne gebraucht, als Bezeichnung für ein nachdrückliches, autoritatives Reden; und gewiß gehört solch autoritatives Reden auch zum Apostelamte. Aber da erhebt sich sofort die Frage, worauf denn die Autorität der Apostel beruht; die Antwort kann nur sein: sie beruht auf

dem, was nach V. 8 und nach V. 21 und 22 das Wesen ihres Amtes ausmacht, nämlich auf ihrer Zeugenschaft. Nur Kraft ihrer Zeugenschaft können die Apostel reden als Männer, die die Sachen kennen, von denen sie reden; das gibt ihren Worten Autorität, wie auch sonst echte Autorität auf Sachkenntnis zu beruhen pflegt.

Die elf Männer, deren Namen V. 13 verzeichnet stehen, nehmen also eine besondere Stellung ein: sie sind Zeugen; und wir andern alle sind inbezug auf das, was sie uns zu sagen haben, auf ihr Wort angewiesen.

Was ist es, was sie uns zu sagen haben? Der entscheidende Inhalt ihres Zeugnisses ergibt sich aus V. 8 und 22: „Ihr werdet meine Zeugen sein ...", „Zeugen seiner Auferstehung". Von Ihm also, den wir nicht gesehen und dessen Geschichte wir nicht mit erlebt haben, haben sie uns zu sagen; insonderheit von der entscheidenden Wendung in Seiner Geschichte, da sich die göttliche Entscheidung vollzog in der Frage: wer hat Recht, Jesus mit Seinem messianischen Anspruch, oder die Menschen, die Ihn um dieses Anspruchs willen, den Er erhoben, verurteilt und zu den Toten gelegt hatten.

Um eine geschichtliche Person also und um die Geschichte, die durch sie und an ihr geschehen ist, handelt es sich bei dem Zeugnis der Apostel, auf das wir Christen für unsere Wahrheitsgewißheit angewiesen sind. Um Geschichte handelt es sich — freilich um eine Geschichte von weltweiter Bedeutung; denn sie zielt auf göttliche Reichsgründung (vgl. V. 3. 6. 11); aber doch um Geschichte. Das ist mit dem Zeugencharakter des Apostolats unbestreitbar gegeben.

Damit sind wir auf den ersten, grundlegenden, schroffsten Gegensatz zwischen Christentum und Hinduismus gestoßen. Zunächst zwischen Christentum und höherem Hinduismus (indischem Monismus).

Der Gegensatz ist so schroff, daß der indische Monist zunächst dem Christentum teilnahmlos gegenübersteht und es garnicht als einen ernst zu nehmenden Gegner anzuerkennen geneigt ist. „In der Bibel stehen ja nur Geschichten!" „Was laßt ihr euch

denn von dem Europäer Geschichten erzählen; solche Geschichten haben wir selbst genug in den Puranas!" „Es ist bekanntlich viel Streit darüber, ob Jesus überhaupt gelebt hat. Das ist die verhängnisvolle Schwäche eurer Position." Solche Worte kann man in Indien oft hören und lesen. Lessings Urteil über „zufällige Geschichtswahrheiten" ist dem indischen Monisten aus der Seele gesprochen. Geschichtliches als eigentliches Objekt religiösen Wahrheitsstrebens ist ihm ein unmöglicher Begriff. Höchstens als — etwa gottgegebene — Einkleidung höherer „Wahrheiten" kommt ihm Geschichtliches in Betracht; so sieht er z. B. die Puranas an.

Wir müssen dieser Sache auf den Grund zu kommen suchen, zu dem Zweck das Wahrheitsstreben des indischen Monismus zu verstehen trachten und es mit dem christlichen Wahrheitsstreben vergleichen.

In die Motive des indisch-monistischen Wahrheitstriebes werden wir einen Einblick gewinnen, wenn wir zunächst die Objekte ins Auge fassen, denen das indische Wahrheitssuchen zugewandt ist; sofern diese Objekte als erreicht betrachtet werden, zeigen sie uns zugleich die Ergebnisse der indischen Wahrheitsforschung, also die Grundbegriffe des indischen Monismus.

Wenn wir von solchen „Grundbegriffen" sprechen, meinen wir nicht abstrakte intellektuelle Begriffe. Rein intellektuelle Grundbegriffe wird es kaum in irgend einer Religion geben, eben weil es sich um Religion handelt. Wir sind überzeugt, daß auch die Grundbegriffe des höheren Hinduismus nicht bloß intellektuelle Gebilde darstellen, daß sie vielmehr aus dem gesamten Leben der indischen Psyche herausgeboren oder doch nur im Zusammenhang mit diesem recht zu verstehen sind. Die philosophische Ausprägung der indischen Grundbegriffe (schon seit der Zeit des ersten Auftauchens der monistischen Spekulation in den Veden bez. Upanischads) und ihre Entfaltung in den verschiedenen religiös-philosophischen Systemen ist natürlich eine Arbeit des Intellekts. Aber es handelt sich um einen in der indischen Psyche lebenden und arbeitenden Intellekt, und darum möchten wir behaupten, daß nicht eine bloß intellektuelle Kritik, sondern

nur ein umfassenderes psychologisches Verständnis jenen Grundbegriffen gerecht werden kann: ein Verständnis, das sie erfaßt im Zusammenhang mit der in gewisser Weise pessimistisch-fatalistischen Lebensstimmung und Lebensauffassung des indischen Volkes, die sich offenbar auch seinen Philosophen von den Zeiten der Upanischads an unwiderstehlich aufgedrängt hat, soweit sie nicht umgekehrt von ihnen ausgegangen ist.

Wir meinen zum Verständnis des Ganzen am besten auszugehen vom „Maya"-Begriffe, unter den ja für den Hindu die ganze materielle Welt fällt (einschließlich des Leibes und seiner Sinne). Der Maya-Begriff, sowohl in seiner rein monistischen (vedantistischen) Fassung, als auch in der wesentlich modifizierten Fassung der sivaitischen und vischnuitischen Religionsphilosophie, scheint von entscheidender Bedeutung für das Verständnis des höheren Hinduismus zu sein. Er besagt, daß die gesamte „Welt" „unwahr", täuschend, verführerisch, „unrein" ist. Der reine indische Monismus hat das so verstanden, daß die Welt überhaupt nicht real, sondern nur ein Scheingebilde sei. Der modifizierte Monismus der sivaitischen und vischnuitischen Religion hält zwar an einer sogar ewigen Realität der Welt fest (weil das Unreine, das Dunkele nicht aus dem Licht, also auch die Materie nicht aus Gott entstehen könne und demnach mit ihm gleich ewig sein müsse). Aber auch diesem umgewandelten Monismus ist die Welt unwahr, weil täuschend. Sie verlockt die Seele immer wieder, sich ihr zuzuwenden, und betrügt sie stets durch die Unbeständigkeit ihrer Güter. Und eben dieser Begriff von der Welt als dem „Unwahren" ist ein unverkennbar echtes Gebilde der gesamten indischen Psyche, die, so leidenschaftlich sie sich einerseits dem Getriebe des täglichen Lebens hingibt, so sehr doch andererseits unter dem Druck einer durchaus pessimistischen Lebensstimmung seufzt, sobald und soweit sie sich über jenes Getriebe erhebt. Wie diese Stimmung in der schwermütigen indischen Musik, so hat die entsprechende Lebensauffassung in der indischen Dichtung ihren endlos variierten Ausdruck gefunden. Alles vergeht; nichts besteht; „es ist alles ganz eitel," alles „Maya"! Mit dieser pessimistischen Lebens- und Weltauffassung hat die

indische Philosophie Ernst gemacht, indem sie (wie Koheleth) dem Alleitlen das eine Wort gegenüberstellt: „Gott!“ Aber während Koheleth Gott als Willen versteht (von Gottes „Tun“ und „Wohlgefallen“ redet und von seinem „Gebot“ und „Gericht“), verstehen die Philosophen Indiens Gott als das „Geistige“ (cit). Im Gegensatz zur materiellen Maya-Welt ist ihnen Gott das Immaterielle, das Geistige, das in seinem Wesen dem immateriellen „Selbst“ (atman) des Menschen Verwandte und ihm innigst Verbundene, wenn nicht (nach dem reinen Monismus) mit ihm Identische. Wir sehen die durchschlagende Bedeutung der Maya-Vorstellung. Für den Gottesgedanken ist sie das begrifflich Begrenzende, das negativ Bestimmende. Für die Seele vollends, das „Selbst“, ist die Maya nicht nur das begrifflich Begrenzende, sondern das tatsächlich Einschließende, Verhüllende, „Fesselnde“ (pasa). Die Maya verdeckt der Seele das Wahre, Reine, Göttliche, indem sie das Interesse nach außen lockt und dazu verleitet, Gott dort im Objektiven zu suchen, statt in der mit ihm verwandten und untrennbar verbundenen, ja mit ihm identischen Seele selbst. Die sivaitischen Philosophen freilich haben über die Sache noch tiefer gedacht: sie sahen, daß doch das Materielle (die Welt und die leiblichen Sinne) auch einen Wert für die Erkenntnis des Göttlichen hat, weil es den Menschen zum Nachdenken über den Grund der sinnlich wahrgenommenen Welt reizt. Sie fühlen sich darum zur Statuierung noch eines andern „Unreinen“ (mala) neben der Materie gezwungen, nämlich einer die Seele umhüllenden Urfinsternis (anava). Doch sie stellen die Materie als auch „Unreines“ auf eine Wertstufe mit dieser Urfinsternis, die als eine Art Ergänzungsbegriff zur Maya erscheint.

Die gesamte Betätigung des Menschen in der Welt ist dem indischen Pessimismus Elend und Plage. Elend ist ihm auch alles Lebensglück, weil es durch seine Unbeständigkeit täuscht. Und diesem Elend kann der Mensch von sich aus nicht entgehen; ein ehernes Gesetz zwingt ihn hinein, das Schicksal. So kommt zum indischen Pessimismus der indische Fatalismus. In das absolute Abhängigkeitsgefühl des Fatalismus ist aber ein aus dem sittlichen Unterscheidungsvermögen stammender Einschlag

gekommen, nämlich das Gefühl der Notwendigkeit von Lohn und Strafe, die unter dem Begriff der „Frucht" (phala) (guter und böser Taten) zusammengefaßt werden. So wird das Schicksal als eine Auswirkung der menschlichen Betätigung (des „Karma") gefaßt. Die vielen Rätsel der menschlichen Lebensschicksale, insonderheit die verschiedene Lage, in die die Menschen durch die Geburt gebracht werden, haben von dieser Karma-Fassung des Schicksals aus zur Annahme früherer Geburten und damit zur Seelenwanderungslehre geführt. Das Karma als Grund der Seelenwanderung, und damit des fortgesetzten Lebenselends, tritt nun als drittes „Unreines" (mala) neben Materie (maya) und Urfinsternis (anava). Durch Maya und Anava (oder, im Vischnuismus, durch Maya allein) immer wieder angeregt, bleibt das Karma in Bewegung; was Frucht ist, wird immer wieder Same, Same neuen Lebenselends.

Mit diesem im indischen Volke lebenden Gedanken des Karma-Elendes und mit jenem Maya-Begriff und seinem Gegensatz, dem seelisch und göttlich Geistigen, ist die Gesamtheit der Begriffe und Werte gegeben, in denen der höhere Hinduismus sich bewegt. Auch die Voraussetzungen seiner Erlösungshoffnung sind damit gegeben. Es ist z. B. nur eine weitere Klarlegung des Begriffsgegensatzes zwischen dem reinen „Selbst" und der unreinen Maya (bzw. dem Maya-Anava-Karma), wenn die indische Dogmatik die einzelnen materiellen „Umhüllungen" der Seele beschreibt, und wenn sie dabei auch den innern Sinn, das Manas, als Sitz der ja sämtlich „unreinen" Betätigungsmotive, zur Maya zählt. Und es ist nur eine Zusammenfassung der Bestimmungen über das Wesen Gottes, die sich aus seinem Gegensatze zum stets veränderlichen, materiellen, elenden Weltwesen ergeben, wenn die indische Dogmatik Gott bestimmt als „Sat-cit-ananda", d. h. als das in den drei Zeiten Seiende, Geistige, Selige (weil Mala-Freie) oder als das Nichtvergängliche, Nichtmaterielle, Nichtelende.

Was die Erlösungshoffnung betrifft, so bleibt bei der Entfernung alles „Unreinen" aus der Seele für eine eigentlich ethische Fassung der Erlösung kein Raum: die Seele *ist* rein. Die Er-

lösung, d. h. die Loslösung (mukti) der reinen Seele von der Fessel des Karma und Maya (und Anava) und ihr Eintritt in eine nun ungehinderte Verbindung mit der ihr wesensverwandten (oder mit ihr wesenseinen) Gottheit, kann nur naturhaft gefaßt werden, etwa so (wie es tatsächlich geschieht), daß die bis dahin „verhüllte" Natur der Seele hervorleuchtet und dadurch in ihrer Verschiedenheit vom Mala und in ihrer ewigen Naturverbindung (oder Natureinheit) mit der Gottheit hervortritt. Als Vermittler solchen Hervorleuchtens und Hervortretens (also als Erlösungsmittel) kann dem geistigen Charakter der Seele (und Gottes) entsprechend kaum etwas Anderes in Betracht kommen, als die Erkenntnis (gnana) jener Verschiedenheit einerseits und jener Naturverbindung oder Natureinheit andererseits. Die Erkenntnis der Verschiedenheit von Selbst und Karma zerstört dann auch den Gedanken, daß das Selbst „der Täter seiner Taten" sei. Damit löst sich die Karma-Gebundenheit der Seele; „das Feuer der Erkenntnis verbrennt den Samen des Karma und zerstört seine Keimkraft" (den Grund künftiger Geburten). Der so Erlöste hat die Folgen seiner Handlungen ebensowenig zu tragen, wie ein Wahnsinniger, der ganz von einer Idee erfüllt ist und für seine Handlungen nicht verantwortlich gemacht werden kann (dieses Bild wird gebraucht). Die Begriffe „gut" und „böse" bestehen für den Erlösten nicht mehr; für ihn besteht nur noch die reine Idee des aus seiner Seele leuchtenden Göttlichen. Sein Zustand kann also füglich als ein „übersittlicher" bezeichnet werden. Damit ist schon gegeben, daß die „Erkenntnis" nicht bloß intellektuell gemeint ist. Sie ist vielmehr (vollends im modifizierten Monismus) ein mystisches Innewerden, vorbereitet durch asketische Lebenshaltung und durch „Yoga"-Übungen sowie durch magische „Weihen". Sie wird im modifizierten Monismus verbunden mit „Gottesliebe" (bhakti). Es liegt in der Natur der Sache, daß diese Gottesliebe nicht ethisch gemeint ist, daß sie nicht ein freier Gehorsam gegen einen Willen Gottes ist. Sie ist übersittliche, mystische Versenkung in die Gottheit.

Zu dieser Erlösung reift jede Seele (mag sie jetzt in einem Tier-, Menschen-, Pflanzen- oder Gottesleibe wohnen). Sie

reift im Stande der (völlig unter Gottes Regierung stehenden) Verhüllung oder Fesselung allmählich heran, im Laufe vieler Geburten. Das Reifen geschieht durch eine göttliche „Gnaden"-Kraft, die schließlich durch den „Guru" (Lehrer, Meister) die erlösende Erkenntnis in der Seele wirkt. Diese Geschichte der Seele wird rückblickend von dem erkannt, der sie durchlaufen hat. Die Versenkung und „Reinigung" muß dann noch mehr und mehr befestigt werden und wird zuletzt im Tode des Erlösten zur vollendeten ewigen Wirklichkeit.

Das sind in Kürze die Grundgedanken des höheren Hinduismus, wie sie sich uns (psychologisch erfaßt) darstellen auf Grund einer langjährigen Beschäftigung mit dieser Religion in ihrem Heimatlande.

Wenn wir zusammenfassend nach der psychischen Grundrichtung dieser Religion fragen, so müssen wir antworten: ihre Grundrichtung ist ein Streben nach Erkenntnis des Wahren, das im Gegensatz zum Vergänglich-Materiellen das Bleibende (sat), Geistige (cit), und im Gegensatz zum Weltelend das Selige (ananda) ist. Mit diesem „Wahren" sich innerlich erkennend zusammenzuschließen und durch solchen Zusammenschluß vom Lebenselend „los" zu werden, ist das Ziel, dem sich die psychische Grundrichtung des höheren Hinduismus zuwendet.

Nun begegnen wir auch im Neuen Testamente und in der vom Neuen Testamente lebenden christlich-religiösen Psyche einem Wahrheitsstreben, das ebenso stark ist, wie das Streben nach eigner Erlösung; denn auch im Sinne der neutestamentlichen Schriftsteller und des Christen fallen Wahrheitserkenntnis und Erlösung nicht auseinander, sondern ineinander. Ich erinnere an Worte wie „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen"; „Das ist das ewige Leben, daß sie . . . . . erkennen"; „Heilige sie in deiner Wahrheit". Dennoch zeigt sich, wenn Christentum und Hinduismus sich berühren, daß das Wahrheitsstreben auf beiden Seiten ganz verschieden gerichtet ist. Worin liegt der Unterschied?

Wir müssen uns, um diese Frage zu beantworten, der Begründung christlichen Wahrheitsstrebens bewußt werden. Achten

wir zu dem Zweck auf die Objekte, denen es zugewandt ist, also (entsprechend dem beim indischen Monismus angewandten Verfahren) auf die Hauptbegriffe des Christentums.

Bei der Betrachtung der indischen Hauptbegriffe fanden wir, daß vom Maya und Karma aus sich ein Weg eröffnet zur Erfassung der gesamten höheren indischen Gedankenwelt. Wollten wir bei der neutestamentlichen Religion den Versuch machen, von ähnlichen oder andersartigen allgemeinen Lebens- und Weltideen aus (etwa von denen des Kohelethbuches) in das Verständnis der religiösen Begriffswelt einzudringen, so würde sich das bald als unmöglich erweisen müssen. Denn die urchristliche Begriffswelt hat (wie das Neue Testament auf all seinen Blättern zeigt) keine so allgemeine, sondern eine spezielle, konkrete, nämlich geschichtliche Grundlage.

Diese geschichtliche Grundlage ist zunächst nichts anderes, als das Neue Testament selbst. Denn das Christentum ist nicht etwa als Popularisierung theistischer Weltanschauung, sondern als Botschaft von einem neuen Geschehen in die Welt eingetreten, und das Neue Testament ist eine Sammlung von Schriften erzählenden und brieflichen Inhalts, die anerkanntermaßen eben diese neue Verkündigung in ihrer ursprünglichen Form ausdrücken. Daher tragen diese Schriften den Charakter, den die christliche Verkündigung von ihrem Anfang an getragen hat, den Charakter einer Verkündigung, deren Träger ihrem Inhalte nichts weniger als innerlich unbeteiligt gegenüberstehen, den Charakter von Glaubenszeugnissen (vgl. Joh. 1, 14; 1. Joh. 1, 1—4; Röm. 1, 16 f.; 2. Kor. 4, 5 f. usw.).

Nun ist es eine notwendige Forderung der Wissenschaft (sowohl bei naturwissenschaftlicher als bei geschichtlicher Forschung), daß alles, was im kleinen, bloß menschlichen Sinne „persönlich" ist, auf Seiten des Forschers und Darstellers ausgeschaltet wird. Etwaige völkische, religiöse, naturphilosophische oder sonstige Parteistellung des Forschers darf nicht mitsprechen. Dergleichen Parteistellungen (ganz abgesehen von ihrem sonstigen Recht oder Unrecht) würden, wenn sie den Forscher beeinflußten, die ärgste Gefahr für die Wissenschaftlichkeit der Arbeit

sein; sie würden (mögen sie auch noch so verfeinert auftreten) das Objekt verdunkeln, verschieben, färben oder auch verklären. Aber es gibt auch eine persönliche Anteilnahme, die nicht kleinlich ist. Wo es sich um die Erfassung geschichtlicher Persönlichkeiten handelt, da kann man, je eigenartiger die betreffende Persönlichkeit ist, um so weniger auskommen, ohne persönliche Anteilnahme an ihr, ohne ein „Interesse", zu deutsch „Dabeisein", d. h. inneres Nahesein: man muß eine gewisse ethische Kongenialität besitzen, für die eigenartigen Wirkungen offen sein, die von der Persönlichkeit ausgehen. Nur wer in solchem inneren Nahesein die Wirkungen und Gaben einer großen Persönlichkeit in sich aufgenommen hat, kann für die Anderen Träger und Vermittler ihrer Wirkungen und Gaben, ein „Zeuge" im vollsten Sinne des Wortes sein.

Zu solchen Zeugen die Jünger, die „Er erwählt hatte" (AG. 1, 2), in persönlichem Umgang heranzubilden, ist „von der Taufe des Johannes an" (V. 22) die Hauptarbeit Jesu gewesen; und als solche Zeugen hat Er sie dann hineingeschickt in die Völkerwelt „bis an das Ende der Erde" (V. 8). Die psychische Welt der persönlichen Wirkungen und Gaben, die durch diese Zeugen Jesu der Menschheit übermittelt sind, hat sich aber nicht im Laufe der Zeit verflüchtigt, sondern in ihrer Ursprünglichkeit erhalten im Neuen Testament. Darum ist das Neue Testament die erste historische Wirklichkeit, mit der es das christliche Wahrheitsstreben zu tun hat.

Wir werfen im Neuen Testamente einen Blick in eine psychische Wirklichkeit hinein, in die Wirklichkeit des persönlichen Lebens seiner Verfasser. Wir lernen diese Verfasser recht wenig nach ihren äußeren Lebensverhältnissen kennen; aber wir lernen sie kennen in der innersten Wirklichkeit ihres Wesens; wir sehen das, was sie alle im Innersten erfüllt, wovon sie innerlich leben; in dem Wort, das sie schrieben, legt sich das dar; denn sie reden von Dingen, die jeden Menschen im Innersten angehen, die eine sittliche Entscheidung fordern, und sie verhüllen keineswegs, nach welcher Seite hin sie sich entschieden haben.

Es ist natürlich, daß von dieser psychischen Wirklichkeit Kräfte auf jeden ausgehen, der mit einiger Aufmerksamkeit einen Ein-

blick in sie tut. Diese Kräfte sind sittlich-persönlicher Art; denn es handelt sich im Neuen Testamente um Zeugnisse persönlichen Lebens, und so persönliche Dinge können nur persönlich, also frei, aufgenommen werden. Man kann sich ihnen auch entziehen. Wer sich aber der Einwirkung des Neuen Testaments persönlich unterstellt (was gewöhnlich geschehen wird, infolge der lebendigen Eindrücke, die wir von Menschen empfangen, in denen heutzutage das neutestamentliche Wort wirksam geworden ist), der wird uns zustimmen, daß jedenfalls eine der vom Neuen Testamente ausgehenden Wirkungen ein „Überführen" (elegchein) ist, wie es von sittlichen Persönlichkeiten in irgend einem Maße stets ausgeht, wie es, in bestimmter Art, z. B. von den Schriften eines Kant, Fichte, Schiller auf die Leser wirkt. Eine Glut heiligen, sittlichen Eifers und heiliger Freude liegt in den paulinischen, petrinischen und johanneischen Briefen, auch im Anfang des vierten Evangeliums. Und die Synoptiker (trotz aller Zurückhaltung in ihrer Berichterstattung) zeigen schon durch ihr Bekenntnis zu Jesus als dem „Christus" (Mk. 1, 1) und zu Seiner Geschichte als der „frohen Botschaft" (Mk. 1, 1) ihre Glaubensstellung zu Dem, von Dem sie reden (der erste Evangelist z. B. auch durch seinen häufigen Rückblick auf die Verheißung). Was diese Glaubensstellung in sich schließt an heiliger Freude, tiefer Ehrfurcht und gewaltiger Ergriffenheit, das leuchtet aus ihrer Darstellung überall heraus. Diese sittlich-religiöse Empfänglichkeit, dieser heilige Eifer, diese heilige Freude, die die sittlich-religiöse Leblosigkeit unseres eigenen Innern strafen, verursachen die (uns vielleicht unbewußte, aber doch wirksame) persönliche Schärfe, mit der das Zeugnis der neutestamentlichen Schriftsteller auf uns eindringt (vgl. 2. Kor. 5, 11); wir können uns deshalb dem Eindruck ihres Zeugnisses nicht verschließen, wenn wir uns nicht absichtlich wegwenden. Indem wir uns dieser Macht beugen, finden wir ein so persönliches Verhältnis auch zu den Zeugen selbst, daß wir dem Inhalt ihres Zeugnisses trauen. Und wir haben allen Grund, diesen Männern zu glauben, daß sie die Wahrheit nicht nur sagen wollen, sondern auch können. Sie reden z. T. als persönliche Zeugen, und zwar mit Bewußtsein

und scharfer Betonung, wie 1. Kor. 15, 15; 1. Joh. 1, 1—3; Joh. 19, 35. Und es ist nicht schwer, zu sehen, daß das, was die andern sagen, in voller Harmonie steht mit dem Worte der persönlichen Zeugen. Natürlich kann, der Natur der Sache nach, niemand gezwungen werden, dieses persönliche Zeugnis nicht für bewußte Unwahrhaftigkeit zu halten. Freiheit ist der Adel aller sittlichen Gewißheit, und Ehrfurcht vor der Wirklichkeit (in diesem Falle vor einer persönlichen Wirklichkeit) ist die Seele aller Wissenschaft, auch der theologischen.

Wir befinden uns in dieser Ausführung im Einklang mit dem, was das Neue Testament selbst sagt. Denn wir lesen z. B. Mt. 21, 23—32, daß denen, die die Predigt der Buße abwiesen, ausdrücklich die Antwort verweigert wird auf die entscheidende Frage nach dem göttlichen Recht des messianischen Anspruchs Jesu. Damit wird auch die Gewißheit verweigert, die nur Gott geben kann (Mt. 16, 17). Wer aber jene Predigt von der Buße willig annimmt, dem wird Antwort zu Teil, da in seinem empfänglich gewordenen Gewissen die neutestamentlichen Schriftsteller als Zeugen Gottes „offenbar" werden (2 Kor. 5, 11, vgl. AG. 5, 32).

Ihr Zeugnis ist ein einmütiges Zeugnis von der sittlichen Macht, der sie ihrerseits sich gebeugt haben, nämlich von der Person Jesu von Nazareth, dessen Bild ihnen tief in die Seele gedrückt ist und überall aus ihren Schriften hervorleuchtet. So führt uns das Zeugnis des Neuen Testaments zu Jesus (1. Joh. 1, 1—4; Joh. 15, 27; 17, 20; AG. 1, 8), und Jesu Zeugnis führt uns zu dem, von dem er zeugt, zum Vater (Joh. 17, 6. 25. 26; 18, 37; 1. Petr. 1, 21; 2. Kor. 4, 4—6).

Übrigens muß hervorgehoben werden, daß unsere Darstellung nicht als Längenschnitt, sondern als Querschnitt gemeint ist. Sie behandelt nicht die psychologische Entstehungsgeschichte der christlichen Wahrheitsgewißheit, sondern die Eigenart ihres dauernden Bestandes. Der seelengeschichtliche Längenschnitt würde vielleicht in den meisten Fällen zeigen, daß kirchliches oder zeitgenössisches Zeugnis zu Christus geführt haben, wobei zwar irgend welche Teile des biblischen Zeugnisses wirksam wurden,

aber ohne daß die Personen der biblischen Schriftsteller dabei hervortraten. Diese Personen waren uns vielleicht so wenig Vermittler der Christusgewißheit, daß sie erst im Lichte Christi uns als Lichtträger kenntlich und zuverlässig wurden. Aber der psychologische Querschnitt durch die Struktur der gewordenen christlichen Wahrheitsgewißheit zeigt uns immer wieder, daß das neutestamentliche Zeugnis letztlich die entscheidende Vermittlung der Christusgewißheit (bzw. ihrer Selbstbehauptung) ist. Denn es ist für den christlichen Seelenzustand bezeichnend, daß die Zuversicht zum neutestamentlichen Zeugnis sich um das Mark der Christusgewißheit herumlegt als eine Schicht, die sich immer wieder als fest erweist gegenüber aller geschichtlichen, literarischen oder monistisch-religiösen Kritik. (Es verdient hervorgehoben zu werden, daß sowohl jener Längenschnitt, als dieser Querschnitt die freie, persönliche Art der christlichen Wahrheitsgewißheit zeigen.)

Mit der durch das neutestamentliche Zeugnis entstandenen persönlichen Gottesgewißheit ist die Mauer durchbrochen, mit der Kant uns die wirkliche, gewisse, persönliche Beziehung zu Gott verbaute. Damit finden wir uns vor die neue Aufgabe gestellt, daß der Kantische sittliche Wille, der nicht leben mag ohne die Erhabenheit des Sittlichen (der Wille, in dem der Mensch lieber sterben will, als daß er sich selbst verachten muß) sich vertiefe zu dem sittlichen Willen, der nicht leben mag ohne Gott, ohne Gottes heilige und heiligende Gemeinschaft. An die Stelle der Kant-Schillerschen Moral der Erhabenheit und sittlichen Schönheit tritt also die erhabene und sittlich schöne Moral der Kinder Gottes, wie die Bergpredigt sie lehrt.

Persönliche Gottesgemeinschaft für uns ist nach dem Neuen Testamente das unendlich einfache hohe Ziel des Werkes Jesu (Joh. 17; 1. Joh. 1, 1—4). Als dies Werk Jesu zu zerschellen schien an dem Nichtwollen der Menschen, die Jesus verwarfen, als dies Nichtwollen sich zusammenfaßte und vollendete im Kreuz, da hat Gott in wunderbarer Gnade den verworfenen Heiland uns wiedergegeben als Den, der gerade durch das Todesleiden „vollendet" ward (Hebr. 2, 10); Er erhöhte Den zum „Herrn und

Christ" (AG. 2, 36), der durch sein Todesleiden uns für ewig zu seinem Eigentum erkauft und damit das Recht unserer Gottesgemeinschaft, das „Bundes"-Recht (Mt. 26, 28), trotz allem gültig gemacht hat.

Erinnern wir uns noch, daß durch Jesus von Nazareth uns auch der göttliche persönliche Hintergrund der überführenden und tröstenden Macht bezeugt wird, die im Wort Seiner Boten auf uns eindringt (Joh. 16, 8; 14, 16. 17; 15, 26—27; vgl. 1. Petr. 1, 12; AG. 5, 32; 1, 8): so haben wir wohl die entscheidenden „Grundbegriffe" der neutestamentlichen Religion berührt.

Aus dieser Vergegenwärtigung der neutestamentlichen Grundbegriffe, wie sie in die Psyche des Christen eingetreten sind, wird sich der Sinn dessen ergeben, was der Christ mit „Wahrheit" und „Erkenntnis" meint, und demgemäß die spezifische Art des christlichen Wahrheitsstrebens.

Die neutestamentliche Religion ruht auf einer speziellen, aber in ihrem Ergebnis weltweiten und weltentscheidenden Geschichte. Geschichte ist im Gegensatz zur Natur das Gebiet des Freien, der Persönlichkeit, des persönlichen Willens. So hat denn auch die neutestamentliche christliche „Wahrheitserkenntnis" es durchaus mit persönlichem Willen zu tun. Nicht nur subjektiv ist sie durch Willen, durch freien, liebenden Gehorsam auf Grund der Buße bedingt (vgl. Joh. 7, 17; Röm. 1, 28 und die Worte vom „Gehorsam der Wahrheit", von der „Liebe der Wahrheit" und von „Buße zur Erkenntnis der Wahrheit"); sondern auch ihr Objekt ist Wille, nämlich der göttliche Wille, der in der Geschichte der Sendung und des Werkes Christi offenbar geworden und verwirklicht ist (vgl. z. B. Hebr. 10, 9 f.; Eph. 1, 18 f.; 3, 18 f.) und der nun auf Grund der damit gegebenen Gabe uns die Aufgabe des neuen, freien Gehorsams gestellt hat (Röm. 12, 1 f.; Phil. 1, 9).

Auf dieser Grundlage erhebt sich als krönender Abschluß des neutestamentlichen Wahrheitsbegriffs das Wort Christi: Ich bin die Wahrheit. Die Person Christi selbst und Der, dessen Ebenbild und Herrlichkeitsabglanz er ist (2. Kor. 4, 4—6), das große „Ich" des Bundesgottes („Ich bin der Herr, dein Gott"), ist die Wahrheit.

Trägt so die „Wahrheit" nach dem Neuen Testamente durchaus persönlichen Charakter, so kann die Erlösung, die nach dem Neuen Testamente mit der Erkenntnis dieser Wahrheit gegeben ist (das „ewige Leben" Joh. 17, 3; die „Befreiung" Joh. 8, 32), nur in persönlicher Gottesgemeinschaft (Joh. 17) auf Grund freier, persönlicher, vergebender Gottesgnade ihr Wesen haben. Ihre Auswirkung aber ist die persönliche Heiligung zum freien Gehorsam des ethisch-sozialen „vernünftigen Gottesdienstes" (Röm. 12).

Stellen wir daneben das, was wir oben als das Wesen und Ergebnis der indischen „Erlösung durch Wahrheitserkenntnis" fanden, so ergibt sich ein offenbarer Gegensatz. Was aber im Ziel so gegen einander ist, kann nur wesensverschieden sein. Dort handelt sichs um Erlösung vom Lebenselend durch mystisch-berauschende Erleuchtung; hier um Erlösung von persönlicher Schuld durch das Werk der persönlichen Vergebungsgnade. Dort um eine naturhaft-magische Erkenntnisart (durch das naturhafte „Reifen", die magischen „Weihen" und die mystische Unterweisung des „Guru"); hier um eine Erkenntnisart, die von der Außenseite bis zur Mitte, und vom Ausgangspunkte bis zum Ziele durchaus persönlich ist. Dort um die Erkenntnis des geistigen, ruhenden „Sat-cit-ananda" der monistischen Spekulation; hier um die Erkenntnis des persönlich wollenden und wirkenden Herrn, der da ist, und der da war, und der da kommt. Dort um mystisches Erkennen eines in der eigenen Seele verborgen ruhenden Geistigen; hier um persönliche Glaubenserkenntnis eines dem „ich" gegenüberstehenden „Du" (wie man einen Vater kennen lernt in liebevollem Umgang mit ihm). So ist das gesamte Wahrheitsstreben im indischen Monismus anders geartet als in der neutestamentlich-christlichen Religion.

Der Tatsache dieser grundverschiedenen Orientierung muß sich die missionarische Verkündigung in Indien stets bewußt bleiben. Die praktischen Folgerungen daraus werden uns später beschäftigen.

Es will uns scheinen, als ob es nicht nur für die missionarische Verkündigung in Indien, sondern auch für die kirchliche Verkündigung, Unter-

weisung und Apologetik in Deutschland von hoher (unter Umständen entscheidender) Bedeutung sei, daß man sich die eigentliche Richtung des christlichen Wahrheitsstrebens gegenwärtig halte. Es wird sich dann die keineswegs undankbare Aufgabe ergeben, die dem Christentum fernstehenden Kreise unseres Volkes für die neutestamentlichen Schriftsteller einzunehmen als für Sachverständige auf dem Gebiete innersten Lebens, einem Gebiete, an das „exakte Wissenschaft" nicht heranreicht. Sachverständig sind hier die genannten Schriftsteller, weil sie dies innerste Leben selbst leben, und die Wirklichkeit solchen Lebens leuchtet eben aus ihren Schriften jedem entgegen, der sie mit Anteilnahme liest. Mangelnde Anteilnahme darf sich dabei nicht verschanzen hinter irgendwelchen materialistischen, agnostischen, monistischen und sonstigen Dogmen, deren Berechtigung doch nicht behauptet werden kann, ohne daß man sich eingehend auch mit den neutestamentlichen Schriften beschäftigt hat. Ein Vorbeigehen an den neutestamentlichen Schriften würde, gerade auf dem innersten Lebensgebiete, einen Mangel an der Gründlichkeit bedingen, die sonst vielfach ein Ruhmestitel unseres Volkes ist.

Zum Wahrheitsstreben der indischen Volksreligion steht der Christ in einem anderen Gegensatze, als zum Wahrheitsstreben des indischen Monismus. Es will dem protestantischen Westeuropäer schwer eingehen, daß der Hindu an die phantastischen, grotesken Göttersagen seiner Puranas wirklich glaubt. Und wenn er sich dann doch von der Tatsache dieses Glaubens überzeugt, ist er vielleicht geneigt, angesichts so krasser Kritiklosigkeit dem Hinduvolke das Wahrheitsstreben überhaupt abzusprechen. Das wäre verkehrt. Es liegt vielmehr einerseits eine Spaltung, andererseits eine Entartung des Wahrheitsstrebens vor. Zuerst eine Spaltung: der Sinn für sittliche Wahrheit und die eigentliche Frömmigkeit haben sich im Wesentlichen von einander getrennt. Das sittliche Wahrheitsstreben ist rege; die im Volke nicht nur hochgeschätzte, sondern auch z. T. bekannte lehrhafte Dichtung und ein reicher Sprüchwörterschatz beweisen das. Das religiöse Gebiet aber ist im Wesentlichen sittlich indifferent, und das Wahrheitsstreben auf diesem Gebiete ist entartet zur Freude am Grotesken, Maßlosen und z. T. am Unheimlichen, wobei infolge der Massensuggestion religiöser Überlieferung das kritische Geistesvermögen gleichsam in Narkose liegt. Daß und in welchem Sinne dabei formell doch von Wahrheitssinn geredet werden kann, ergibt eine heimatliche Parallele. Wenn europäischer Aberglaube sich

der „Aufklärung" gegenüber zurückzieht mit Äußerungen wie „Ihr glaubt eben nichts", so ist das zwar ein Rückzug, aber doch ein Rückzug auf eine feste Stellung eigener Überzeugung, die man nicht gewillt ist aufzugeben, an deren Wahrheit man also Anteil nimmt.

Die missionarische Verkündigung muß bei dem indischen Volke an das vorhandene sittliche Wahrheitsstreben anknüpfen und den Versuch machen, dieses Wahrheitsstreben auf das eigentlich religiöse Gebiet hinüberzuleiten. Einzelheiten müssen späteren Abschnitten vorbehalten bleiben.

Die Kritiklosigkeit der indischen Volksreligion kann nicht überboten werden; der kritische Ernst des Christentums ebenso wenig. Das christliche Wahrheitsstreben gibt sich keineswegs zufrieden mit dem augustinisch-kartesianischen Rückzug auf die Wirklichkeit des zweifelnden Subjekts (cogito ergo sum). Woher soll ich wissen, daß dies Subjekt ohne weiteres aufnahmefähig ist für tiefste Wahrheit? Ernste Kritik muß auch das Subjekt in ihren Kreis hineinnehmen. Das ergibt zunächst eine Unterscheidung zwischen dem empirischem Ich und einem höheren Subjekt der Kritik. Diesem sind die höchsten Maßstäbe der Kritik gegeben (das ist das letzte Gegebene); gegeben, sofern sie sich dem Gewissen als unabweisbar zeigen. Es sind die Maßstäbe einer geheiligten (und darum für das Höchste aufnahmefähigen) Sittlichkeit, deren kategorischer Imperativ (in dem oben erklärten Sinne) tiefer greift, als der Kantische. Dieser kategorische Imperativ dringt aus dem Zeugnis der Apostel (z. B. aus Mt. 5—7; Röm. 12) auf uns ein und erweist so die Wirklichkeit des weltmächtigen heiligen Willens, der denen, die sich ihm beugen, zu der Aufgabe auch die Gabe mitteilt (vgl. das Augustinische: da quod iubes et iube quod vis). Er gibt aber Gabe wie Aufgabe durch das Zeugnis der Apostel.

Apostelgeschichte Kap. 2: Die Geschichte Jesu, wie sie von Petrus bezeugt und in Indien nacherlebt wird.

„Wir hören sie mit unsern Zungen die großen Taten Gottes reden." Ein Geschehnis, wunderbar wie der erste Ursprung der

mancherlei Zungen auf Erden. Wie 1. Mo. 11 die Mannigfaltigkeit der Zungen auf ein Tun Gottes zurückgeführt wird, so hier das neue Geschehnis auf ein neues Gotteswirken. Von diesem Wirken, das viele nicht verstehen (V. 12), redet das Zeugnis des Petrus (V. 14—40), von dem wir hier handeln.

„Das ists, was durch den Proseten Joel zuvor gesagt ist." Was Gott durch Joel geredet, das hat er nun getan, und zwar (das der erste Zielpunkt der Worte des Petrus) durch Jesus von Nazareth (V. 33). Von einem weltmächtigen Eingreifen des Gottes, den man anrufen kann, redet das Joelwort und von einer Gabe, die Gott gibt; diese Gabe ist: Gottes Nähe; denn wo der Geist ist, da ist Gott nahe; da wohnt er (Eph. 2, 22; 1. Kor. 14, 24 f.).

Bedeutsam ist die Art, in der Petrus von Jesus zu reden anhebt (V. 22). Er nennt Ihn „Nazarener" und „Mann". Er redet offenbar von einer wirklichen Person, die die Hörer kennen („in eurer Mitte", „wie ihr wißt"). Damals und in den Jahrzehnten nachher hätte aus dem Munde der jüdischen und heidnischen Gegner der Apostel die Frage laut werden müssen: „Hat Jesus gelebt?", wenn sie möglich gewesen wäre.

V. 23 f., dann noch einmal V. 32 und 36 folgt das grundlegende apostolische Zeugnis vom Handeln Gottes an Jesus, das dem Handeln der Menschen an Ihm entgegengesetzt ist: „den ihr nicht wolltet, Den hat Gott erhöht zum Herrn und Christ". Diesem Zeugnis werden wir in der AG. immer wieder begegnen. In seiner Tiefe verstanden, so wie Luther es zum 2. Artikel auslegt, ist das Wort „Jesus Christus der Herr" tatsächlich der Kern des Neuen Testamentes. Jesus hat Gott zum Christus gemacht, und damit auch zum κύριος, der da herrscht. Ihn hat uns Gott zum Herrn gegeben an Stelle der Verderbensmächte, die sonst über uns herrschten. Die Herrschaft des Christus bedeutet für uns, wie Petrus V. 38 zusammenfaßt, die Vergebung der Sünden, und wo Vergebung der Sünden ist, da ist die Gottesnähe im Geiste (V. 38). Wenn uns die Verbindung von V. 36 und V. 38, die Verknüpfung von Herrschaft Christi und Vergebung der Sünden, nicht klar oder nicht vertraut ist, so liegt das vielleicht daran, daß wir nicht genug beachtet haben, wie das Neue Testa-

ment die Schuld bezeichnet. Schuldig heißt im Neuen Testament ἔνοχος oder ὑπόδικος. Die Schuld (um die es sich doch bei dem „Erlasse" der Sünden handelt) wird also im apostolischen Worte als etwas bezeichnet, was uns „hält" (hat, festhält), was ein „Recht" über uns hat. Die Schuld ist die innerste Macht des Verderbens (der „Stachel des Todes"), auf der die Herrschaft der andern Verderbensmächte ruht. Von der Herrschaft der Schuld loskommen, das ist Empfang des „Erlasses", der Sündenvergebung. Sie kann aber nur eintreten, wenn ein neues Recht über uns herrscht, das uns losmacht von dem alten Recht der Schuld. Das Königsrecht des Christus ist ein neues Recht (V. 36). Er hat Recht bekommen gegen die, die Ihn nicht wollten und Ihm das Königsrecht absprachen. Er hat Recht wider uns; wir sind in Seiner Gewalt: gegen Ihn hat sich all unser Unrecht zusammengefaßt, da wir Ihn nicht wollten. Er hat nach Gottes „bedachtem Rat und Vorsehung" (V. 23) alles von den Menschen gelitten. Das kann nicht umsonst geschehen sein. Er hat in Seinem Leiden die Verderbensmächte überwältigt, indem Er sie ins Unrecht setzte; denn gegen Ihn hatten sie kein Recht. So schuf Ihm Sein Leiden ein neues Recht: das Recht, über uns zu entscheiden, ohne Rücksicht auf jenes alte Recht, nach Seinem Willen (Hebr. 10, 10); das ist aber der Wille der Vergebung. Dieses neue Recht übt Er aus; das ist die Botschaft, die Petrus V. 38 den Erschrockenen (V. 37) bringt. Wenn wir uns unter das neue Recht begeben („Tut Buße" V. 38), sind wir los von der Schuld (V. 38), die uns in die Gottesferne bannte. Sind das rechtliche Gedankengänge, die sich für das religiöse Gebiet nicht eignen? Wem es so scheint, der kennt nicht den Gott der Apostel, der wie der Gott der Profeten und Psalmisten ein Gott des Rechtes ist.

Wir meinen nicht, daß den Hörern des Petrus das alles gleich klar zum Bewußtsein kam; sie faßten wohl nur den wunderbaren Trost, daß Der, gegen den sie im Unrecht waren (V. 23), vor dessen Herrschaft sie erschraken (V. 37), für sie sei in vergebender Gnade (V. 38). Petrus selbst aber sprach schwerlich von „Gottes bedachtem Rat und Vorsehung" (V. 23), ohne daß ihm

der wunderbare Inhalt dieses Rates irgendwie vor der Seele stand. Er erwähnte ja bei anderen Gelegenheiten (3, 18; vgl. 10, 43), woher er diesen Rat Gottes kannte, nämlich aus dem Wort der Propheten. Daran also dachte er V. 23. Und zu dem prophetischen Worte, an das die Urgemeinde in diesem Zusammenhange sich erinnerte, gehört nach dem ausdrücklichen Zeugnis Lk. 22, 37 (vgl. 1. Petr. 2, 22) auch Jes. 53, wo dem Knecht Jahwes als Frucht seiner Leidensarbeit, in der er die Sünde des Volkes nach Gottes Rat (V. 4 f.) trug, Berufsgelingen und Siegesbeute verheißen wird (V. 10—12). Das eben sagt auch Petrus hier, daß Jesus durch den Tod nicht zu Schanden ward mit Seinem Heilandsberufe, sondern nun erst recht blieb, was er war: der gottgesalbte Retter (V. 22, vgl. 10, 38), der Christus (V. 38).

Petrus bezeugt in dem großen Wort V. 36, was er erlebte, nämlich die wunderbare Wendung in der Geschichte Jesu, durch die auch ihm, Petrus, persönlich alles wiedergeschenkt wurde, was er an Jesus hatte, wiedergeschenkt gerade da, als er alles verloren zu haben meinte (vgl. das „Wiedergeboren durch die Auferstehung Jesu Christi" 1. Pet. 1). Diese entscheidende Wendung in der Geschichte Jesu ist geschehen auf Grund einer Rechtsentscheidung des Gottes, „der da recht richtet" (1. Pt. 2, 23). Die Auferweckung Jesu, die Petrus bezeugt (V. 32), ist eine göttliche Rechtstat. Indem Petrus aber den Vollzug der göttlichen Rechtfertigung Jesu erlebte, erlebte er auch die Erfüllung zweier Grundverheißungen des prophetischen Worts, nämlich der Bundesverheißung und der Königsverheißung, und diese erlebte Erfüllung bezeugt er V. 25—35. Das Bundeswort „Ich bin dein Gott" hat schon in David die todesüberlegene Hoffnung (V. 25—28) geweckt. Dem Anschein nach ist er mit dieser Hoffnung zu Schanden geworden (V. 29); dennoch hat er gewiß den Glauben an das Bundeswort auch im Tode nicht aufgegeben. Das prophetische Wort, das dem David persönlich gesandt wurde (2. Sam. 7), spricht freilich ausdrücklich von seinem Tode (wenn auch keineswegs von Vernichtung, vielmehr von einem Schlafen mit den Vätern 2. Sam. 7, 12); aber es verheißt seinem Hause ewigen Thron und beständige Gottesgemeinschaft (2. Sam. 7, 12—16).

Da klingen Bundesverheißung (Gemeinschaftsverheißung) und Königsverheißung ineinander; und so verbunden finden sie in Davids Gebet 2. Sam. 7, 17—29 ihren Wiederklang. „Deine Worte werden Wahrheit sein", betet David. Sie sind wahr geworden in der entscheidenden Wendung der Geschichte Jesu: das bezeugt Petrus V. 30—32. Er will in diesen Versen nicht eine dogmenhistorische oder ideengeschichtliche Feststellung über das Glaubensbewußtsein Davids machen; er spricht als Zeuge der Erfüllung aus, „auf welche und welcherlei Zeit der Geist Christi deutete" (1 Pt. 1, 10 f.), der in David war (V. 30). Durch Ps. 110 unterbaut er dann V. 33—35 mit einem Hauptwort der Königsverheißung, (wie Jesus selbst vor dem Hohen Rat) das Zeugnis von dem Königtum Jesu, das vor dem Schattenwerk des Königtums Israels ebenso die Wirklichkeit ist, wie das Priesteramt Jesu (Ps. 110) vor dem Schattenwerk im Heiligtum Israels (Hebr. 7—10, vgl. Joh. 4, 23).

Bedeutsam ist noch, wie V. 41 (und schon V. 38 und 40) die Freiheit der menschlichen Entscheidung betont wird für den Eintritt unter die Herrschaft des neuen, erlösenden Rechts.

Den Hörern des Petrus war die Geschichte Jesu von Nazareth bekannt, z. T. aus eigener Anschauung, z. T. aus Berichten von Augenzeugen. Den Hindus ist sie nicht bekannt; sie muß ihnen vor allem erzählt, muß anschaulich „vor die Augen gemalt" werden (Gal. 3, 1). Was wir Christen von unserm Meister (Guru) erzählen, findet auch meist an sich schon Anteilnahme in Indien; denn religiöse Anteilnahme ist dort allgemein. Wir haben uns dabei gern von vornherein auf die Tatsache berufen, daß unser Meister „alle Völker zu Seinen Jüngern" haben will (Mt. 28, 19), und daß wir des zum Zeugnis in Seinem ausdrücklichen Auftrag sprechen. Wir wollten den Hörern dadurch von vornherein zum Bewußtsein bringen, daß sie es persönlich mit Ihm zu tun haben. Da zeigt sich ein Stück von dem „übergeschichtlichen" Charakter der Geschichte Jesu: sie wird zu allen Zeiten neu erlebt. Sobald Jesus dem Volke in Indien durch die missionarische Verkündigung geistig gegenübertritt, wiederholt sich, was seinerzeit in Galiläa und Judäa geschehen ist. „Du bist ein Samariter", hieß es in

Palästina (Joh. 8, 48) oder „Bist du auch ein Galiläer? Forsche und siehe, aus Galiläa steht kein Prophet auf" (Joh. 7, 52). Gerade so in Indien. Nur die Namen sind verschieden; statt Galiläa oder Samarien nennt man Europa oder irgend ein anderes Land der Mletschas (Barbaren). „Indien hat in religiösen Dingen von Europa nichts zu lernen." — „Glaubt auch irgend ein Oberster oder Pharisäer an ihn? Das Volk, das nichts vom Gesetz weiß, ist verflucht" (Joh. 7, 47 f.), und „Er ißt und trinkt mit den Zöllnern und Sündern" (Mk. 2, 16). Statt „Gesetz" heißt es in Indien „Veda" oder „Shastra", statt „Zöllner" „Pariah"; sonst hat man hier dasselbe Gefühl selbstverständlicher Erhabenheit über den neuen Guru und seine Leute. — „Wir sind Moses' Jünger; wir wissen, daß Gott mit Moses geredet hat; von wannen aber dieser ist, wissen wir nicht": setzt man statt Moses Ramanuja oder einen andern indischen Meister, so ist das genau der Gedanke und das Gefühl des religiös-philosophisch gebildeten Hindus, wenn er von Jesus hört. — So die Gebildeten. Und das Volk? Zu dem: „Was tust du für ein Zeichen, auf daß wir sehen und glauben dir?" (Joh. 6, 30) können wir als indische Version mitteilen: „Machen Sie unseren Kranken hier gesund (gemeint war Wunderheilung); dann werden wir alle Christen". Überhaupt ist das Verhalten weiter Kreise des indischen Volkes eine genaue Parallele zu dem Verhalten des Volkes Joh. 6. — Volk und Philosophen gemeinsam wiederholen in ihrer Sprache, was wir Mt. 15, 2 lesen: „Warum übertreten deine Jünger (die Christen) der Ältesten Aufsätze (die „Sitte", d. h. die Kastenregeln); sie waschen ihre Hände nicht, wenn sie Brot essen" (kümmern sich nicht um Kastenreinheit). — Endlich wiederholt sich in Indien auch das: „viel Volks hörte ihn gern"; aber „niemand redete frei von ihm; denn sie fürchteten die Juden" (Führer und Kastengenossen). — Durch dieses Neuerleben eines wesentlichen Stückes der evangelischen Geschichte sind uns klare Wege gewiesen für die weitere Verkündigung: wir machen die Hörer mit der Tatsache bekannt, daß Jesus damals dieselbe Aufnahme fand, wie jetzt. Dadurch werden sie bereit, zu hören, wie Er sich zu solcher Aufnahme stellte, und wir stehen nun mitten in der evangelischen

Geschichte, im Erzählen und Neuerleben. Wir berichten weiter, wie Er der hochangesehenen religiösen Überlieferung („Schriftgelehrsamkeit") die Forderung eigenen sittlich-religiösen Erkennens entgegenstellt (Joh. 7, 17), die Brotfrage (Joh. 6) mit der Forderung ethisch-religiösen „Wirkens" (Joh. 6, 27) beantwortet, die Zeichenforderung abweist mit dem Wort über die „böse Art", die sinnenfällige Vergewisserung fordert, wo es sich um ethisch-religiöse Entscheidung handelt. Wir haben zu erzählen, wie Er den Forderungen der „Sitte" (der indischen Großmacht) die ethisch-religiösen Forderungen entgegenstellt (Mt. 15, 3), der äußeren „Reinheit" die ethische, der Menschenfurcht die Gottesfurcht (Joh. 5, 44). Daß dadurch der Konflikt zwischen Jesus und den Menschen sich verschärft, das spüren die Hörer. Damit stehen wir an der Schwelle der Passionsgeschichte, zu deren geschichtlichem Verständnis die Hörer nun vorbereitet sind. Sie gibt aber (schlicht erzählt) jedem Menschenkinde einen Eindruck von der Hoheit Jesu und zugleich von Seinem Erbarmen (so z. B. das Wort an den Schächer und das Wort der Fürbitte am Kreuz), einen Eindruck, der es noch schwerer macht, sich der Ahnung zu entziehen, daß dieser Mann von Nazareth Recht hat uns und unserm Nichtwollen gegenüber.

In diese Ahnung hinein klingt dann das apostolische Zeugnis, daß Er in der Tat Recht bekommen hat (V. 36), und daß Er dieses Recht gebraucht, nicht wider uns, sondern für uns, wenn wir uns Seiner Herrschaft unterwerfen (V. 38). Wir sind am Ziel.

Daß die „Gnade" des „Meisters" (des Gurus) „Erlösung" gibt, sagt ja auch der indische Monismus. Aber er meint eine andere Erlösung, weil er an eine andere Gebundenheit denkt. Wenn irgend etwas dem indischen Monisten eine Ahnung davon vermitteln kann, daß sein Begriff von „bandha" (Gebundenheit) bei aller mystischen Tiefe doch sittlich-religiös eine Flachheit ist, so ist es der Eindruck der Persönlichkeit Jesu. Wer diesem Eindruck Raum gibt, wird empfänglich für eine Gnade, deren Werk eine sittliche und darum wirkliche Erlösung ist.

Das Volk, das jenen mystischen Gedanken der Erlösung (Mukti) nicht faßt, kennt doch aus eigenster Erfahrung einen

Stand der Gebundenheit; denn sein frommes Leben steht unter dem Zeichen der Furcht (Furcht vor dem „Schicksal"; vor Unglückszeichen und Unglückstagen; vor Gottheiten, die „mehr geneigt sind, den Menschen Böses zu tun, als Gutes"; vor dem Tode und den Toten usw.). Von einer Erlösung aus dieser Gebundenheit weiß das Volk nichts; die Mächte, die es fürchtet, sind ihm teils durch Suggestion, teils durch tatsächliche Erfahrung wirklich geworden. Nur wenn es einen Eindruck bekommt von einer Macht, die allem überlegen und zugleich eins ist mit barmherziger Liebe, kann ihm die Möglichkeit einer Erlösung aufdämmern. Eine solche Macht ist die Königsmacht des Herrn Christus, von der Petrus Zeugnis gibt (V. 36).

Apostelgeschichte Kap. 3—5: Der Meister und die Gurus.

Ein zweites Zeugnis des Petrus vor dem Volk lesen wir AG. 3; zweimal wird es bekräftigt AG. 4 und 5 vor den Ältesten und Gewalthabern des Volks. Die wenigen markigen Worte des Petrus in diesen drei Kapiteln haben jedes Mal denselben Inhalt, denselben auch, wie das Zeugnis AG. 2: Den ihr überantwortet und verleugnet (3, 13), verworfen (4, 11), erwürgt und an das Holz gehängt (5, 30) habt, den hat Gott verklärt (3, 13), zum Eckstein gemacht (4, 11), erhöht zum Fürsten und Heiland (5, 31). So steht das apostolische Zeugnis da, wie in Granitfelsen gemeißelt; und es ist dafür gesorgt, daß scharf hervortritt: Ihr habt Ihn „verleugnet"; Er war euch nicht unbekannt, der „Heilige und Gerechte"; selbst der Heide bezeugte euch Seine Unschuld; aber ihr wolltet Ihn nicht. Ihr verleugnetet den Heiligen und Gerechten und batet, daß man euch den Mörder schenkte (3, 13 f.). Getötet habt ihr den Knecht Gottes (3, 13). So zeigt sich das Unrecht der Menschen und das Recht Dessen, den sie nicht wollten. Ebenso scharf tritt die Wirklichkeit des göttlichen Tuns an Jesus hervor: Gott hat gehandelt, der wirkliche (vgl. auch die Worte des Gebets 4, 24b), der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott der Väter (3, 13) und Profeten (3, 18). Gott hat gehandelt: das bezeugen, die es erlebten (5, 32); das bezeugt Gott selbst durch Seine Gegenwart bei dem Worte ihres Zeugnisses allen, die sich

des sittlich-religiösen Weges der Vergewisserung nicht weigern. Die Wirklichkeit Seines Tuns erweist sich auch in dem Einklang, in dem es mit Seinem Wort an die Väter, an Abraham, Moses und die Profeten nach ihm zusammentrifft (3, 18. 22 f. 24. 25). Die Menschen mit ihrer Empörung gegen Gott und Seinen Gesalbten (vgl. 4, 25—28) haben, ohne es zu wissen, mit beitragen müssen zur Erreichung des Zieles, das durch Gottes Rat der Geschichte Jesu gesteckt war (3, 18). Hier erweist sich noch einmal, daß wirklich Gott gehandelt hat. Und wie die Wirklichkeit von Gottes Tun, so tritt auch das Ziel Seiner Wege klar heraus: Jesus ist erst recht geworden, was Er war, der Christus (3, 18) und „Fürst des Lebens" (3, 15). Gerade durch das Leid, das die Menschen Ihm zufügten, ist das geschehen (3, 18). Was das für uns bedeutet, zeigen die Worte 3, 19—26; 4, 11 f.; 5, 31: es bedeutet die Forderung der Buße (3, 19. 26), aber nicht nur als Forderung, sondern auch als Gabe (5, 31); denn diesem Jesus können wir uns zuwenden (μετανοεῖν), weil Er uns ruft in vergebender Gnade (3, 19; 5, 31). In Ihm finden wir den Segen von oben, den zukünftigen (3, 20 f.), aber auch den gegenwärtigen; denn Er ist der Bringer des abrahamischen Bundessegens für alle Völker (3, 25 f.), wie Er der Mittler des Bundeswortes ist (3, 22 f.). Auf Ihn allein können wir das ganze Vertrauen setzen, ohne zu Schanden zu werden (4, 12).

Mehr als AG. 2, treten nun, neben dem Zeugnis, auch die Zeugen hervor. Wir sehen sie im Kampf mit den Regierenden in Jerusalem. Wir sehen die erzürnten Gewalthaber in Verlegenheit kommen und vorsichtig werden. Die Apostel werden durch ihr Drohen nicht erschreckt, gehen voll Freimut den Weg, der ihnen verordnet ist, den Weg des Zeugenberufes, den der Meister ihnen bestimmte. „Richtet ihr selbst, ob es vor Gott recht sei, daß wir euch mehr gehorchen, als Gott. Wir können es ja nicht lassen, daß wir nicht reden sollten von dem, was wir gesehen und gehört haben" (4, 19 f.). Und noch einmal: „Man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen" (5, 29). In dieser Freudigkeit sind sie auch zum Leiden bereit; „sie gingen fröhlich von des Rats Angesicht, daß sie würdig gewesen waren, um Seines

Namens willen Schmach zu leiden" (5, 41). Die Apostelgeschichte führt uns auch an die Quelle, aus der den Aposteln der freudige Mut fließt: sie können beten (4, 24—31); sie reden mit Gott von Angesicht zu Angesicht. Aus Seinen beiden großen Taten, von denen sie anbetend reden, kennen sie Ihn: „Herr, der Du bist der Gott, der Himmel und Erde und das Meer und alles, was darin ist, gemacht hat"; und „Deinen heiligen Knecht Jesus hast Du gesalbt". Darum eben sind sie Zeugen, weil sie Gott kennen. Zwar sind sie „ungelehrte Leute und Laien" (4, 13)., nicht sachverständig auf den Gebirten menschlicher Wissenschaft und rabbinischer Gelehrsamkeit; aber sachverständig auf dem Gebiete des höchsten Lebens; denn sie haben Jesus erlebt (4, 13). Es ist auch dafür gesorgt, daß das Zeugnis dieser Ungelehrten und Laien von der „Absolutheit des Christentums" (4, 12) nicht ohne weiteres als Beschränktheit und Fanatismus bei Seite geschoben werden kann; denn ein offenkundiger Erweis für die Wirklichkeit ihrer Gottesbeziehung steht neben ihnen; das hat ihnen in der Öffentlichkeit hohes Ansehen verschafft (4, 14. 16. 21; 5, 26). Außerdem: die Geschichte Jesu, von dem sie mit so wunderbarer Freudigkeit reden (4, 13a), ist nicht im Winkel geschehen (4, 13c). Man hat den Meister von Nazareth zwar endgültig abgelehnt; aber eine endgültige Gewißheit, daß man daran recht getan hat, besteht nicht (5, 34—39).

So stand die Sache des Christus damals in Jerusalem. Wie steht sie heute in Indien? „Ungelehrte Leute und Laien" vertreten sie auch dort. Denn wie sollte ein Mletscha sachverständig sein in Sachen der Vedas und Shastras! Offenkundige Wunder, wie damals in Jerusalem, stehen heute den Vertretern der Sache Jesu in Indien nicht zur Seite. Um so empörender die Anmaßung und die Beschränktheit dieser Europäer, ihren Meister für den einzigen zu erklären! Man hat ja auch Manches von diesem Jesus gehört oder gelesen und ist in manchen Kreisen nicht abgeneigt, Ihn als einen Guru neben anderen gelten zu lassen. Aber, daß Er der Meister sein soll, ist unerhört.

Wie sollen wir diesem Vorurteil und dem damit gegebenen Anstoß begegnen? Indem wir von der Absolutheit des Christen-

tums (denn sie ist es eigentlich, was Anstoß gibt) etwas abbrechen? Gewiß nicht! Christus ist ein „Stein des Anstoßes" und „gesetzt zu einem Zeichen, dem widersprochen wird". Wir sollen Ihn das bleiben lassen, was Er ist. Aber gerade dazu gehört, daß wir Ihn in Seiner Absolutheit den Hindus erst einmal nahe zu bringen suchen. Sonst ist nicht Er der Stein des Anstoßes für die Nichtwollenden, sondern wir in unserer Lieblosigkeit, die zu träge ist, den indischen Geist verstehen zu lernen, und zu gleichgültig, diesem Geiste das Christentum in seiner Absolutheit nahezubringen. Wir sind keine Apostel; wir können das „Bezeugen" der Apostel nur in abgeleitetem Sinne üben; um so mehr Grund, neben dem „Bezeugen" das „Unterreden" und „Überreden" (AG. 18, 4 f.) zu seinem Recht kommen zu lassen! Es gilt, unsern Meister (Guru; vgl. Mt. 28, 19: „macht zu Jüngern") in der Absolutheit Seiner Person und Seiner Sache den Hindus nahezubringen.

Dazu brauchen wir einen gemeinsamen Boden, auf dem wir einander nahekommen können. Solcher Boden kann nur die Gewissenserkenntnis sein, einschließlich des natürlichen Gottesbewußtseins, soweit es nicht durch Mythologie einerseits, monistische Spekulation andererseits verschüttet ist (Röm. 1, 19 f.; 2, 14 f.). Günstig ist dabei der Umstand, daß das sittliche Nachdenken des Volkes, wie es in seinen Sprüchwörtern hervortritt, sich auch dem „Guru" zugewandt hat, an den hohe Ansprüche gestellt werden. Ein Sprüchwort sagt: „Ist etwa jeder ein Guru, der sich als Guru gebärdet?" Das Volk unterscheidet zwischen Karana-Guru und Karia-Guru. Karana-Guru ist der, der den Gurunamen „mit Grund", d. h. mit Recht, führt. Karia-Guru dagegen, etwa = „Geschäftsguru", ist der, der aus dem Guruamt ein einträgliches Gewerbe macht. Von letzterem sagt das Volk: „Ich will dich die Kunst lehren, in der Luft zu fliegen; zuvor aber trage mich über den Fluß, sagt der Guru;" und: „Aufs Dach steigen und das (dorthin geflogene) Huhn fangen, das können die Gurus nicht; aber den Himmel zerreißend wollen sie den Ort der Seligen zeigen!" Vom Karana-Guru dagegen heißt es: „Wer die (eigenen) Sinne besiegt, ist der Weisheit Lehrer". Wir sehen: das Urteil über den falschen Guru ist scharf, und die sitt-

lichen Ansprüche an den wahren Guru sind hoch. Wir finden im Volk keinen Widerspruch, wenn wir behaupten, daß nur der sittlich Vollkommene wirklich Guru sein kann.

Dabei können wir im Volk mit einem gesünderen Begriff von „Vollkommenheit" rechnen, als ihn die indische monistische Spekulation bietet, die nicht sittliche Größe, sondern sittliche Indifferenz, nicht Heiligung des persönlichen Lebens, sondern seine Ertötung als das Höchste ansieht. Die Sprüchwörter des indischen Volkes und seine Spruchdichtung bieten über sittliche „Größe" und ihre Gegensätze, über Nächstenliebe, Feindesliebe und sittliche Bewährung treffende, z. T. wunderschöne Gedanken. Möge einiges Bezeichnende hier stehen, zur Vergegenwärtigung des gemeinsamen Bodens, auf dem wir dem Volke nahekommen können. Mit drastischen Worten geißelt das Volk Selbstsucht und Neid als das Gegenteil von dem, was es ein „großes Herz" nennt („Mach ein großes Herz und hilf mir"). So heißt es z. B. von der Selbstsucht: „Alles, was (aus dem Kochtopf) geschöpft wird, sieht der (daneben stehende) Hund an mit dem Gedanken: das ist für mich!" „In eigener Sache (ist er) ein Tiger." „Ihr Gewand fliegt, wenns die eigene Sache angeht." „Sie läßt einen zusehen beim Essen und beim Händewaschen" (nach dem Essen, ohne dem Zusehenden etwas abzugeben). „Laß es Schande bringen; wenns nur Fett ansetzt!" Und vom Neide: „Wenns der Nachbarin gut geht, fastet sie (vor Kummer) fünf Tage". „Wenns einem gut geht, können sies nicht ansehen; und wenns einem schlecht geht, mögen sie nicht helfen." Eine andere Seite dessen, was das Volk „groß" nennt, zeigen die feinen Sprüche: „Das Niedrige (Demütige) ist Gold, das Hohe (Hochmütige) Messing;" und „Kennt der Berg seine eigene Größe?" Das Gegenteil, die eingebildete Größe, geißeln die Sprüche: „Über ihm ist der Himmel nur noch drei Fingerbreiten hoch". „Er tritt auf, als wäre er ein Gott." „Wie wenn des Europäers Hund sich auf den Stuhl setzt!" (das Sitzen auf einem Stuhle gilt als Ehre). Ein drittes Stück wahrer Größe ist nach indischen Sprüchen Selbstbeherrschung und Geduld: „Wer sich selbst beherrscht, ist weise; wer sich nicht beherrscht, ungebildet". „Das Meer wird

nicht trübe, wenn mans umrührt" (es wird nicht „aufgeregt", wie die kleinen Geister ohne Tiefe). „Gegen die kleinen Fehler der Kleinen Geduld zu üben, ist der Großen Pflicht". „Wenn zwei befreundet sein sollen, muß einer (von ihnen) geduldig sein." „Der Großen Freundschaft treibt erdspaltende Wurzeln, wenn man auch nur einen Tag lang mit ihnen verkehrt hat." „Der Geduldigen Reich ist die Erde (sie werden das Erdreich besitzen), der Hitzigen Reich der Leichenbrennplatz" (sie werden zugrunde gehen). Vom Ungeduldigen, Hitzigen heißt es auch: „Er hat nur halben Verstand"; und anschaulich wird das beschrieben: „Um seinen Feind in Kasi (Benares) zu boxen, geht er schon von Kantschi (bei Madras!) ab mit gehobener Faust". Einen anderen Gegensatz zu der inneren Ruhe und Freundlichkeit der „Großen" schildert das Wort: „Berührt man sie mit dem Fuß, (so ists) ein Vergehen; streift man sie mit dem Arm, (so ists) ein Verbrechen; grüßt man sie ehrerbietig, (so ists) auch verkehrt". Summa: ein Herz haben für die Andern, demütig sein, die innere Ruhe bewahren und die Geduld nicht verlieren: das ist Größe.

Dazu kommen Sprüche, die Nächstenliebe, und zwar die tätige, als das Höchste preisen. „Liebe ist das Höchste." „In der Not erkenne den Freund." „Der Liebloſe eignet sich alles zu; der Liebevolle eignet selbst sein Gebein andern zu." „Wie die Sonne knochenlose (Geschöpfe, z. B. weiße Ameisen), so sengt die (göttliche) Gerechtigkeit liebloſe (Seelen)." „Wie die Hand dem Munde und die Zähne der Zunge die wohlschmeckende Speise darbieten, ohne Lob oder Lohn zu erwarten, so helfen die Weisen dem Nächsten." „Wie die Hand eilend den Schlag auffängt, der den Körper treffen soll, so eilen die Weisen, das Leid abzuwehren, das den Nächsten trifft." Die Nächstenliebe umfaßt nach indischer Ethik auch den Feind. „Selbst Hassern nichts Herbes tun, heißt das Haupt von allem Wissen." „Die im Übermut Übergriffe tun, soll man durch sanften Mut besiegen." Also nicht nur leidende Geduld wird gefordert; sondern das Böse soll durch Gutes überwunden werden. „Die Demut des jungen, starken Mannes, die Hilfsbereitschaft des Unbemittelten und die Vergebung des Tapferen sind des Lobes wert." Dazu nehme man das klassisch

schöne Wort über die Feindesliebe: „Sahst du nicht: Schatten gab der Baum dem, der ihn fällte, bis zum Ende!"

Das sind hochfliegende Ideale, wird man einwenden, die im Leben zu bewähren niemand ernstlich im Sinn hat. Schon recht: aber grundsätzlich ist man sich auch in Indien darüber klar, daß es gerade auf die Bewährung der ethischen Erkenntnis im praktischen Leben ankommt. „Die Regeln der Schriften lernend wandle ordentlich." „Verständnisvolles Befolgen des Gelernten steht den Gelehrten wohl an." „Vedawissen und rechter Wandel sind der Priester Schmuck." „Besser als das Studieren ist für die Priester der rechte Wandel." Gegensatz: „Sie gibt ihnen nichts, rührt sie auch nicht an; aber sie stirbt vor Liebe zu ihnen" (zu den Mitmenschen, nämlich — mit Worten!).

Wie es mit der Bewährung der sittlichen Urteile im Leben bestellt ist, darüber gibt sich die indische Spruchweisheit keinerlei Täuschung hin. „Die Sünde triumfiert auch über die Großen (Edlen)." „Auch die (gefeierte Sittenlehrerin) Auvaiar hat Fehler; auch der Weise hat Mängel." „Überall gibts trocknes und grünes Laub" (im winterlosen Indien haben die Bäume vielfach zu gleicher Zeit alte, vertrocknete und frische, grüne Blätter — ein Bild für die Fehler, die sich auch an den Guten finden).

Mit dem allen ist gemeinsamer Boden gegeben, auf dem wir über den Guru verhandeln können. Wir fanden nie Widerspruch, wenn wir ausführten, der Guru müsse das Gute und „Große" nicht nur lehren, sondern selbst tun; das sei das erste, entscheidende Merkmal des wahren Guru. Damit war dann die Bahn frei zu dem Versuch, Jesus von Nazareth den Hörern „vor die Augen zu malen" unter dem Gesichtspunkt der Einheit, in der bei Ihm Lehre und Leben stehen. Denkt man dabei an die angeführten Sprüche über die Allgemeinheit der Sünde, so sieht man, daß gerade die schlichte Darstellung der einzigartigen sittlich-religiösen Hoheit Jesu auch der rechte Unterbau ist für das Zeugnis von Seiner Gottheit (Absolutheit).

Neben jenes erste stellen wir gewöhnlich gleich ein zweites entscheidendes Merkmal des wahren Guru: Guru im vollen Sinne ist allein der, der nicht nur selbst gut ist, sondern auch uns

gut machen will und kann. Will er das nicht, so fehlt seinem Gutsein die Seele: die erbarmende Menschenliebe. Kann er aber nicht helfen, so ist er nicht Meister für uns, so gut er sein mag; was hilfts, daß er gut ist und Meister heißt, wenn ich trotz des „Meisters" nicht anders werden kann, als ich bin! Auch hierfür finden wir Anknüpfungspunkte in der indischen Volksweisheit. „Auch das Band wird duftend, wenn mans um duftende Blumen windet" (so wird man gut durch den Umgang mit Guten). „Das aufs Reisfeld geleitete Wasser kommt auch dem Gras zugut, das am Graben wächst" (so werden alle gesegnet um eines Guten willen, oder wörtlich weiter:) „so geschiehts, daß, wenn ein Guter da ist, um seinetwillen alle Regen bekommen." Neben sittlicher Förderung und unverdientem Segen, die man nach diesen beiden Sprüchen beim Guten (also auch beim Guru) findet, nennt ein anderer Spruch auch Trost: „Wer Trost spendet denen, die sich ihm nahen, ist Guru". Dazu kommt, daß der indische Monismus durch den „Guru" die (allerdings monistisch-mystisch gedachte) Gottesgemeinschaft zu erreichen sucht (vgl. oben). Dem Volke können wir dies (Gottesgemeinschaft durch den Guru) als das Ziel seiner vielgenannten und wenig gekannten „heiligen Schriften" (Shastras) nennen, können in diese alte Schale im Anschluß an die sittlichen Gedanken des Volkes einen neuen Kern hineinlegen, indem wir von wirklicher, persönlich-sittlicher Gottesgemeinschaft reden. Hat doch Paulus auf dem Areopag den stoisch gemeinten Gedanken „wir sind göttlichen Geschlechts" in einem neuen Sinne angewendet. So dürfen wir neben dem volkstümlichen auch den monistischen „Guru"-Begriff gebrauchen. Und wir haben diesen der Philosophie entlehnten Gedanken der Gottesgemeinschaft, die der Guru gibt, gern verbunden mit jenen volkstümlichen Gedanken von Trost, Segen und sittlicher Förderung durch den Guru (oder den Guten); dadurch wurden die volkstümlichen Gedanken vertieft zu dem neuen Sinn: Trost und Segen der Gottesgemeinschaft bringt uns der Guru und durch sie „macht er uns gut".

Auf die genannten entscheidenden Merkmale des wahren Gurus (die sich übrigens auch aus Mt. 23, 3 f. ergeben) suchten

wir die Gedanken der Hörer zu lenken und erzählten ihnen dann von Jesus, baten sie wohl auch, Seine Geschichte in den Evangelien zu lesen und selbst zu sehen, zunächst, ob nicht jenes erste Merkmal in Seinem Wort und Tun unleugbar vor Augen liegt. Was das zweite Merkmal betrifft, so baten wir, erst einmal darauf zu achten, daß Er die Hilfe, um die es sich dabei handelt, ausdrücklich immer wieder verheißt, und zwar uns verheißt („allen Völkern" gilt Sein Wort Mt. 28, 19). Wir brauchen das hier im Einzelnen nicht auszuführen und erinnern nur an die Stellen Mk. 10, 45; Mt. 26, 28; Joh. 8, 31—36; 14, 5. 6; Mt. 11, 27—30; Mk. 2, 18 f.; Joh. 14, 27; 16, 33; 10, 27 f.; 6, 35; 3, 15; 4, 10; Mk. 2, 17, Stellen, die in mannigfacher Weise alle von Erlösung aus dem Banne der Gottesferne und von Leben in der Gottesgemeinschaft durch Jesus reden. Diese Verheißung ist doch beachtenswert aus dem Munde eines solchen Mannes. Da muß man fragen: wie kann Jesus so Großes versprechen? Wenn wir diese Frage in den Hörern weckten, weckten wir Anteilnahme für die Antwort auf diese Frage, für das, was wir über Jesu Person und Werk zu sagen haben.

Wer ist der Mann, der so Großes zu versprechen wagt? Er versichert, daß Er „der Christus" ist. Was das heißt, sagt die Schrift. Er selbst sagt es in dem großen Wort Mt. 11, 27. Danach liegt im Christusamte, als seine Voraussetzung, eine Gottesgemeinschaft, die etwas ganz Anderes ist, als die, die Er uns verspricht, eine Gottesgemeinschaft, die zu der uns verheißenen sich verhält, wie Ursache zu Wirkung, eine Gottesgemeinschaft, die von Natur besteht (die also, so setzen wir für die Monisten hinzu, eine gewisse Ähnlichkeit mit der Gottesgemeinschaft hat, die der Monist sich selbst zuschreibt, nur daß in Jesus bei höchster Lebendigkeit des Persönlich-Sittlichen das wirklich vorhanden ist, was der Monist durch möglichste Ausschaltung des Persönlich-Sittlichen zu erreichen strebt). In der Majestät des heiligen Willens, mit dem Jesus der Sünde entgegensteht (Mt. 7, 21—29; 25, 31—46), und in der Hoheit Seiner erbarmenden Liebe, die noch größer wird, als der Menschen Sünde (Röm. 5, 20), leuchtet das göttliche Geheimnis seiner Person hervor; und diese Einheit von

Heiligkeit und Liebe, von Majestät und Milde machen den Mann von Nazareth „offenbar in unserm Gewissen" (vgl. 2. Kor. 5, 11) als den Guru, der das kann, was menschliche Gurus nicht können. Menschliche Gurus können uns nur sagen, was sie über Gott denken und erkennen; Jesus kann uns kraft Seiner Einheit mit Gott sagen, was Gott über uns denkt und will, kann an uns handeln mit göttlicher Vollmacht. Uns zu rechter Gottesgemeinschaft zu bringen, war das Ziel Seiner erbarmenden Liebe, in der Er Sich aufmachte, denen der Guru zu werden, die ohne Guru waren, „wie verirrte Schafe". Diese erbarmende Liebe hat ihr Werk vollbracht.

Wir können die Hörer darauf aufmerksam machen, daß sie der Botschaft von Christus so gegenüberstehen, wie die ersten Hörer in Jerusalem. Niemand kann sie zwingen, diese Botschaft zu glauben. Glaube kann überhaupt nie erzwungen werden. Aber das Zeugnis der neutestamentlichen Schriftsteller kann auch nicht ohne Weiteres bei Seite geschoben werden; es sind ernste Männer, die wir da reden hören, Männer, die mit ihrer Person und ihrem Leben für ihr Zeugnis eingetreten sind (AG. 4 und 5; 20, 24); und der Geist, der in den Männern war, ist im Neuen Testamente zu spüren. Diese Männer rufen mit ruhiger Zuversicht unser Gewissen wach; einer von ihnen 2. Kor. 5, 11 mit den Worten: „Gott sind wir offenbar; ich hoffe aber, daß wir auch in eurem Gewissen offenbar sind". „Offenbar" werden sie als das, was menschliche Gurus sein können, als zuverlässige Führer zu den Füßen des Gurus.

Es liegt auf der Hand, daß wir uns mit alle dem, was wir vom Guru sagten, wesentlich auf der Linie des apostolischen Zeugnisses AG. 3 bis 5 befinden, des Zeugnisses von dem „Heiligen und Gerechten", von der rettenden Herrschermacht, die Ihm Gott gab, von dem „Segen", den Er für uns hat, und von der Gottesgemeinschaft, die Er vermittelt. Die Absolutheit des Christentums (AG. 4, 12) tritt, wenn wir auf diesem Wege dem Hindu mit unserer Verkündigung nahekommen, als das hervor, was sie ist, als eine dem Gewissen spürbare Tatsache; denn sie steht nun nicht als unvermittelte Behauptung da, sondern hat die

Persönlichkeit Jesu hinter sich (wie wir das auch 4, 12 sahen) und wird getragen von dem Zeugnis des Gewissens, daß Er recht hat und wir Ihm gegenüber im Unrecht sind.

Apostelgeschichte Kap. 7 und 8: Die Arbeit des Knechtes Jahwes.

Die Verteidigung des Stephanus AG. 7 und das Gespräch des Philippus mit dem Kämmerer AG. 8 sind weitere bedeutsame Stücke des ursprünglichen Glaubenszeugnisses.

Das Besondere in dem Zeugnis des Stephanus ist, daß die Geschichte Jesu in den Rahmen der früheren Taten Gottes an Israel eingerückt wird. Angeklagt der Lästerung „wider Moses und wider Gott, wider die heilige Stätte und das Gesetz", nimmt er seinen Standort fest in der Schrift und der Geschichte Israels und zeigt, wie sich an den früheren Wendepunkten dieser Geschichte das vorbildete, was mit Jesus geschah. Nicht in willkürlicher Allegorie macht er die Geschichte des Josef, Moses und der späteren Propheten zu „Vorbildern" der Geschichte Jesu. Vielmehr erweist er sich gerade dadurch als Mann voll „Weisheit und Geistes" (6, 10), daß er statt menschlicher Gedanken geschichtliche Wirklichkeiten zu Worte kommen läßt. Es standen dort, wie hier, derselbe Gott und dieselbe menschliche Art einander gegenüber, und das Aufeinandertreffen dieser beiden Wirklichkeiten ergab dort und hier ähnliche Ergebnisse. Der Gegensatz von Gottesgedanken und Menschengedanken, von Gottestun und Menschentun ist der Schlüssel zur Rede des Stephanus. Schon in der Geschichte des Stammvaters hebt er den Gegensatz hervor, indem er die Paradoxie der göttlichen Führung betont (7, 5). Abraham beugte sich der göttlichen Führung. Aber schon im Hause seines Enkels gingen Gottestun und Menschentun auseinander: „Josef verkauften sie nach Ägypten; aber Gott war mit ihm" (7, 9). Was Menschen böse zu machen gedachten, gedachte Gott gut zu machen; und es triumfierte zuletzt Sein hoher Rat (7, 10—14). Neue Not kam über das Volk in der Fremde (7, 18 f.). Wieder bereitete Gottes Rat einen Fürsten und Heiland durch wunderbare Fügung (7, 20—22), und wieder

ward der Retter verworfen (7, 23—29). Gott gibt den Retter wieder, den die Israeliten verwarfen (7, 30—36). Auch da noch widerstreben sie und folgen nicht den „lebendigen Worten", die er für sie empfängt, sondern ihren eignen Gedanken in selbstgemachtem Gottesdienst, verfallen damit schließlich dem göttlichen Gericht, das sie an ihre eigenen Gedanken dahingibt (7, 38—43). Die selbstgemachten Formen des Gottesdienstes sind dann zwar gefallen, Stiftshütte und Tempel nach Gottes Willen gebaut; aber die Menschengedanken sind nicht gefallen, nehmen vielmehr gerade den Tempel zum Anlaß, Gottes welterhabene Hoheit herabzuziehen (7, 44—50).

Damit ist Stephanus am Ziele seiner Verteidigung, die ein Angriff ist: „wie eure Väter, also auch ihr!" Dem Gott, der ihnen nahe kommen wollte in der Geschichte, im Heiligtum, im Wort Seiner Propheten, widerstrebten sie allezeit, verfolgten Seine Boten und vollendeten ihr Widerstreben nun in ihrem Verhalten gegen den „Gerechten", von dem die Propheten (schon Moses [7, 37]) geredet haben. Nicht Stephanus ist der Abtrünnige; sondern seine Richter sind es in dem halsstarrigen Widerstreben ihres gottfremden Herzens (7, 51—53). Auch das kann er noch aussprechen, daß sie ebensowenig recht behalten haben, wie die Väter, die Josef verkauften und Moses verleugneten: „ich sehe des Menschen Sohn zur Rechten Gottes stehen". Gott schuf Recht dem Gerechten (7, 55).

Andere Gründe, als Steinwürfe, haben sie nicht gegen ihn, und noch im Tode ist er ihrer Bosheit überlegen (7, 59).

Das Widerstreben gegen Gott, dessen Stephanus sein Volk anklagt, erscheint auf der ganzen Linie als ein Widerstreben gegen die Knechte Gottes, die Er Seinem Volke als Retter gab. An das Ende der Reihe der Knechte Gottes stellt Stephanus „diesen Gerechten". Jesus der Knecht Gottes: das ist auch in AG. 8 die Summe des Zeugnisses (8, 32—35). In dieser wie in anderen Stellen des Neuen Testamentes wird das prophetische Wort vom Knechte Jahwes als in Jesus verwirklicht bezeugt.

Die Paradoxie der göttlichen Führung, die Spannung zwischen Gottesgedanken und Menschengedanken, die Stephanus

in der Geschichte des Josef und Moses zeigte, erreichen ihren Höhepunkt in dem, wovon Jes. 53 redet. Nicht nur, daß der Knecht Jahwes in seinem Dienst Mühsal, Plage und Verfolgung zu tragen hat, wird gesagt: Mühsal und Plage hatte auch Moses zu erdulden von dem widerspenstigen Volk (4. Mo. 11, 11—15), und Haß und Verfolgung erfuhren auch Josef und die Profeten (AG. 7, 9. 52). Sondern der Profet sieht mit tiefster Mißachtung und Schmach Den umhüllt, der als der Knecht Jahwes das höchste Amt verwaltet, der so hoch erhaben ist, daß auch Könige ihren Mund vor Ihm zuhalten (die Gebärde der Ehrfurcht und Scheu, die man in Indien so oft sieht [Jes. 52, 13—53, 3]). Das ist eine erste Paradoxie. Und warum wird Er der verachtete Schmerzensmann? Nicht in Ihm, wie Menschengedanken wähnen (V. 4), sondern in uns liegt der Grund Seines Leidens. Er leidet für unsere Schuld (V. 4—6), schuldlos (V. 9b), den Tod (V. 7—10a). Auf diese zweite Paradoxie folgt die dritte: Jahwes Vornehmen gelingt (V. 10b); der in Tod und Grab Versenkte ist nicht zu Schanden geworden mit Seinem Amt, sondern gerade so mit Sieg gekrönt (V. 11 f.). Seiner Arbeit ist ihr Ertrag geworden (V. 11), ein Ertrag, der uns zu Gute kommt, denen Sein Amt gilt (V. 12).

Arbeit und Amt, d. h. Dienst, sind ja fast gleichbedeutend. Abad heißt arbeiten; dann: für einen andern arbeiten, also dienen. Das Amt, oder die Arbeit des Knechtes (Ebed) Jahwes und ihr Ertrag: davon handelt Jes. 53. Was durch alle jene Paradoxien hindurch seinen Fortgang nimmt und zu seinem Ziele kommt, ist die Geschichte des Amtes des Knechtes Jahwes, wie der Profet sie im Geiste schaut und wie sie in Jesus Wirklichkeit ward (AG. 8, 35). Vor„gearbeitet" haben dem Knechte Jahwes Moses und die Profeten, an die Stephanus erinnerte. Alle Arbeit der Knechte Gottes aber ist unter Gottes Führung mit Mühsal und Leiden verbunden (Hebr. 2, 10). Heil ohne Leiden zu geben, wäre für Gott nicht geziemend. Nun stehen in den Worten des Stephanus auf der Linie, die zum ewigen Heilande führt, die Heilande in irdischer Not, Josef und Moses; irdisches und ewiges Heil werden zusammengestellt. Damit sind

wir auf einen Weg gewiesen, auf dem wir das Evangelium vom Ertrage der Arbeit des Gottesknechts auch dem indischen Volke nahebringen können, das keine Geschichte hat und Gottesknechte und Heilande, wie Josef und Moses, nicht kennt. Wir müssen nur von der Geschichte Israels zurückgehen auf die Geschichte der Menschheit, von den in der Geschichte Israels gewordenen Verhältnissen (7, 4b. 44ff. 53: Land, Heiligtum, Gesetz) auf die allgemein menschlichen Verhältnisse, die als gewordene auch dem Hindu bekannt sind. Es kann sich dabei nur um die einfachen häuslichen Verhältnisse handeln; denn weitere Kreise als Familie und Sippe zieht das indische Leben kaum; darum sind dem Hindu nur diese vertraut. Und gerade auf die einfachen häuslichen Verhältnisse wird jenes Gesetz „ohne Leiden kein Heil" schon in dem alten Profetenworte 1. Mo. 3, 17—19 angewandt. Aus Hunger und Mangel helfen kann der Hausvater seinem Hause nur durch Arbeit, die Mühsal ist. So ist es, solange die Sünde auf Erden ist. Davon erfährt der Hindu sein reichliches Teil; auch daß dies „Schicksal" im letzten Grunde auf Gott zurückgeht und mit der Sünde etwas zu tun hat, gibt er in seiner Weise zu.

Gehen wir auf diese dem Hindu in ihrer Tatsächlichkeit bekannte Gottesordnung näher ein, wie wir es Hindus gegenüber getan haben.

Wir verdanken, was wir zum Leben brauchen, der Arbeit und Mühe unzähliger Menschen. Ein wenig Nachdenken gibt uns eine Vorstellung davon, wie viele arbeiten mußten, daß wir unsere tägliche Nahrung, Kleidung, Wohnung hätten. Ist doch unsere ganze Kultur Ertrag der Arbeit vergangener Geschlechter. In Zeiten, wo wir noch nicht oder nicht mehr arbeiten können, in Kindheit, Krankheit und hohem Alter, leben wir ganz von fremder Arbeit. All diese Arbeit (so gewiß sie auch Segen und Glück ist für den Arbeitenden) hat ihre „Dornen und Disteln". Warum ist das so? Es ist Gottes Ordnung; das spüren wir alle daran, daß wir es nicht ändern können. Weil es Gottes Ordnung ist, liegt auch Segen und Glück darin; aber, weil wir zu Gott nicht recht stehen, bringt die Arbeit zugleich Mühsal und Not. Die Sünde (das Nach-Gott-nicht-Fragen Röm. 1, 28a)

liegt als gemeinsame Schuld auf der Menschheit; wie wir alle an dieser Schuld teilhaben, so haben wir auch alle teil an ihrer Folge, an Mühsal und Leiden. Jeder leidet nicht nur für sich, sondern für die Allgemeinheit, für seine Kinder und viele andere, die des Ertrages seiner Arbeit genießen, wie er vom Ertrage fremder Arbeit lebt.

Wie steht es mit dem Leiden Jesu? Es sind Leiden einziger Art. Das kommt von der Einzigartigkeit Seiner Person und Seines Amts. Jesus hat die rechte Stellung zum Ewigen, die wir nicht haben. Und Sein Amt bezieht sich auf ewige Güter, auf die Güter des gottbezogenen wahren Lebens, und zwar auf die Beschaffung dieser Güter für uns, nicht bloß auf ihre Verwaltung. Und doch: Er hat Sich mit uns verbunden in freiem Erbarmen, das Ihn unsere Gottesferne, unsere Schuld, unser Sündenelend empfinden läßt, als lägen sie auf Ihm. Sein Erbarmen schafft zwischen Ihm und uns ein innigeres Band, als das, das den Hausvater mit seinen Hausgenossen verknüpft. Und Er ist auch ein Hausvater, ein Herr „über das Haus Gottes" (Hebr. 3, 6). Der irdische Hausvater, wenn er ist, wie er sein soll, sorgt für die auf ihn Angewiesenen, arbeitet für sie, um zu erwerben, was sie zum Leben brauchen. Aber er kann nur irdisch Gut erwerben, nur für zeitliches Fortkommen sorgen. Gott aber, der uns auch das Ewige gönnt, hat gesorgt, indem Er uns einen großen Hausvater und König gab (Hebr. 3, 6; Eph. 5, 25—32), durch den Er ewiges Gut uns geben, ewiges Leben uns schaffen will. Das ist Jesus. Wenn wir nun schon auf Erden, an Gottes „Fußschemel" (Jes. 66, 1), nach Gottes Recht nicht leben können, ohne solches Leben durch viel Arbeit und Mühsal zu erwerben, wie soll es anders sein mit dem Leben vor Gottes Angesicht? Auch der Christus hat „gearbeitet" (Jes. 53, 11), Sich Selbst daran gesetzt, uns das ewig Notwendige zu erwerben.

Suchen wir im Lichte der Bibel tiefer in dies Geheimnis einzudringen. „Was der Mensch sät, das wird er ernten; sät er Tinei (eine Getreideart), so erntet er Tinei; sät er Vinei (Sünde), so erntet er Vinei (Sündenfrucht, Leiden)." Das ist eine Grundüberzeugung Indiens; man kann mit einigem Recht sagen: die

festeste Grundüberzeugung Indiens; denn sie hat sich sogar im Buddhismus behauptet (samt dem Seelenwanderungsdogma, das von dieser Grundüberzeugung lebt, s. o.). Diese Grundüberzeugung ist aber auch ein Stück gemeinsamen Bodens für uns und die Hindus; denn sie ist auch in der Bibel ausgesprochen, wörtlich gleichlautend Gal. 6, 7: „Was der Mensch sät, das wird er ernten": das ist das Gesetz, das unser Leben kettet. Nur Gott, der diese Kette uns angelegt hat, kann uns von ihr lösen. Und wir brauchen eine starke Gewißheit, daß Er uns löst, wenn wir innerlich loskommen sollen vom Druck der Kette. Es verhält sich nun mit dem eben genannten Stück gemeinsamen Bodens ebenso, wie mit dem im vorigen Abschnitt aufgezeigten: die indisch-monistische Spekulation hat die sittliche Wirklichkeit aufgelöst, indem sie die ursprüngliche Erkenntnis von „Gut und Böse" verdampfen ließ durch die „höhere" Erkenntnis der „Scientes bonum et malum" (vgl. zu Kap. 1). Für die Gelehrten Indiens bleibt darum das Wort vom Kreuz eine Torheit, solange sie die Gewissenserkenntnis von Gut und Böse nicht wieder zu ihrem Recht kommen lassen. Und für das Volk Indiens, das für jene höhere Weisheit nicht „reif" ist, bleibt das Wort vom Kreuz trotz des gemeinsamen Bodens (ja gerade um seinetwillen) zunächst ein Ärgernis; denn nach dem Gesetz „was der Mensch sät, wird er ernten" kommen die Früchte des Werkes Jesu Ihm zu gut und nicht anderen. Wir sind diesem Anstoß in Indien oft begegnet. Wir können ihm nichts Anderes entgegenstellen, als das apostolische Zeugnis von der großen Tatsache, die zwischen der „Arbeit" Jesu und ihrem Ertrage für uns in der Mitte steht. Das ist das Zeugnis, daß „Jesus der Christ ist" (AG. 2, 36; 9, 22; 17, 3; 18, 28; Joh. 20, 31; 1. Joh. 2, 22). Jesus ist „der Christus", verwaltet also das Amt der Ämter; Er tut das auf Grund des Rechtes, das Er durch Seine Leidensarbeit erwarb und das Gott Ihm zusprach. „Die Strafe liegt auf Ihm, auf daß wir Frieden hätten, und durch Seine Wunden sind wir geheilt"; denn „durch Seine Wunden" ward Er von Gottes und Rechts wegen „unser Herr" (Jes. 53, 10—12), und eben dieses bedeutet für uns, daß wir nun von Gottes

und Rechts wegen los sind von jener alten Kette, von der Er uns erlöste, daß wir unter Seiner Herrschaft lebten.

Wenn sich die Hörer diesem nach AG. 7 und 8 skizzierten Zeugnis von der Erlöserherrschaft des Knechtes Jahwes auf Grund Seiner Leidensarbeit nicht verschließen, wird ihnen eine Ahnung davon aufgehen, daß es sich hier nicht um Widervernünftiges handelt; sie erfahren ja im täglichen häuslichen Leben, wie der Amtsträger im Haus, der Hausvater, durch seine Arbeit von Gottes und Rechts wegen in der Lage ist, für das zeitliche Leben seines Hauses zu sorgen, indem die Frucht seiner Arbeit denen zu gute kommt, die auf ihn angewiesen sind.

Auf diese Abschattung des ewigen Heiles im Zeitlichen wiesen wir gern hin, dementsprechend, daß AG. 7 auf das zeitliche Heil durch Josef und Moses hinweist auf dem Wege zum Zeugnis vom ewigen Heile, dementsprechend, daß Hebr. 3, 6 (Eph. 5, 23 ff.; Mt. 10, 25; Lk. 13, 25) der Christus unter dem Bilde des Hausvaters erscheint. Die Beziehungen zwischen dem Christus als dem Hausvater „über das Haus Gottes" (Hebr. 3, 6) und dem irdischen Hausvater als des Hauses „Heiland" (Eph. 5, 23—33) sind in der Tat mannigfach und bedeutsam. Sie reichen einerseits bis in das Gebiet der Heiligung (vgl. die Epheserstelle und denke an den Hausvater als Lehrer, Erzieher, Hauspriester, Seelsorger), andererseits bis in die Satisfactio vicaria. Es handelt sich dabei nicht um Spekulationen, sondern um wirkliche Abschattungen und biblische Gedanken. Den sündlosen Menschen samt seinem Hause würde Gottes Güte versorgen ohne Mühsal und Leiden; Er hat es bereits getan nach 1. Mo. 1 u. 2. Den Gott entfremdeten Menschen hat solche Gottesgüte verlassen, und er erfährt dies Verlassensein in der Mühsal der Arbeit, die auch, sofern sie seinem Hause gilt, eine stellvertretende ist. Und wie diese Gottverlassenheit auf dem zeitlichen Gebiet Tatsache ist, so ist sie es, nach dem Zeugnis der Apostel, erst recht auf dem ewigen. Als die in uns allen verborgen liegende Sünde sich entscheidend offenbarte in der Verwerfung Jesu, der uns die Wahrheit sagt (Joh. 7, 7), hat Gott nicht die Menschen, sondern Ihn, den Christus, verlassen, wie die Leidensgeschichte von Mt. 26, 45b bis 27, 42—46

berichtet. Diese Gottverlassenheit des Christus war die Last unserer Sünde, die also tatsächlich auf Ihn gelegt wurde. Sie wurde auf Ihn gelegt um Seines Amtes willen und auf dem Wege Seines Amtes, indem Gott Ihn verließ (den Händen der Sünder überließ und allein ließ), weil Sein Christusamt den Sündern gilt und für die Sünder nicht verwaltet werden kann, ohne daß die Last ihrer Sünde getragen wird. Er aber hat diese Last getragen in vollkommenem Gehorsam und dadurch den vollkommenen Lohn verdient, nämlich das messianische Recht an uns. Das stellvertretende Strafleiden Christi für die auf Ihn Angewiesenen ist also nicht eine „Lehre", sondern eine Tatsache, und zwar eine Tatsache, die sich abschattet in den sozialen Wirklichkeiten des irdischen Lebens. Von diesem Geschehen zeugen die Apostel.

Apostelgeschichte Kap. 10 und 13: Die Wirklichkeit der Vergebung.

Wir meinen uns keiner Willkür schuldig zu machen, wenn wir unter dieser Überschrift den Inhalt der beiden apostolischen Zeugnisse AG. 10 und 13 zusammenfassen. Denn einerseits ist (abgesehen von der angefügten Warnung 13, 40 f.) die Verkündigung der durch Jesus verwirklichten Vergebung Zielpunkt beider Zeugnisse (10, 43 und 13, 38 f.). Andererseits ist es an sich selbstverständlich, daß in beiden Zeugnissen das, was dieser Verkündigung vorangeht, berücksichtigt werden muß. Es handelt sich dabei Kap. 10 um das Retter- und Richteramt Jesu (V. 38 und 42), Kap. 13 um das vom göttlichen Gnadenrat regierte Heilands- und Königsamt Jesu (V. 22 f. 32—34). Der Zusammenhang zwischen diesem Amt Jesu und der Vergebung der Sünden hat uns schon Kap. 2 beschäftigt. Wir betrachten ihn hier unter einem andern (ebenfalls biblischen) Gesichtspunkte.

Vergebung ist etwas Anderes, als Geduld (Röm. 3, 25). Geduld läßt den Weg offen zu Umkehr und Vergebung (Röm. 2, 4); aber sie ist nicht Vergebung, kann vielmehr auch in Zorngericht endigen (Röm. 2, 5), zu dem gerade vergeblich empfangene Geduld den Menschen reif macht (Röm. 2, 4 f.). Das Wesen der

Vergebung wird klar Lk. 17, 3 f.: „So dein Bruder an dir sündigt, so strafe ihn, und so es ihn reuet, vergib ihm". Vergebung hat also sittliche Voraussetzungen. Sie muß begehrt werden (die Geduld nicht), und zwar unter wirklicher Verurteilung des getanen Unrechts (während die Geduld „wohltut denen, die uns [nach wie vor] hassen" und „bittet für die, so uns [nach wie vor] beleidigen und verfolgen"). Vergebung soll das gestörte Verhältnis wiederherstellen (Lk. 15, 32); sie schafft sittliche Gemeinschaft (Lk. 7, 36—50). Sittliche Gemeinschaft zwischen Beleidigtem und Beleidiger ist nur möglich unter Wahrung des sittlichen Rechtes des Beleidigten. Sonst würde sittliche Indifferenz auf Seiten des Beleidigten vorausgesetzt. Das Persönlich-Sittliche auf beiden Seiten wäre dann entwertet oder zerstört. Sittlich entwertete Persönlichkeiten können nur in sittlich wertloser Gemeinschaft stehen.

Das alles gilt auch für das Verhältnis von Gott und Mensch. Gottes Vergebung schafft sittliche (biblisch: heilige) Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen. Gottes Vergebung ist darum nur möglich unter wirklicher Anerkennung Seines sittlich-persönlichen (heiligen) Rechtes und (objektiv) unter tatsächlicher Wahrung Seines göttlichen Hoheitsrechtes (Seiner Heiligkeit). Damit stehen wir bei dem Amte des Christus als Voraussetzung der göttlichen Vergebung; denn 1. Verwaltung göttlichen Hoheitsrechtes uns zum Heil ist das Amt des Christus; und 2. göttliche Hoheit handelt an uns in der Geschichte des Amtes Christi: so wird die Vergebung möglich und wirklich.

Hören wir, was darüber die beiden Apostel in Kap. 10 und 13 sagen.

„Dieser ist Herr über alles" (10, 36) bezeugt Petrus am Anfang und spricht damit die Übertragung göttlichen Hoheitsrechtes an Jesus aus. Die Wirklichkeit dieser Übertragung („Gott salbte ihn" V. 38) erweist er aus der Geschichte Jesu, deren Zeugen die Apostel sind (39): sie ist auch den Hörern als Wirklichkeit bekannt (37). Dann bezeugt er auf Grund wirklicher Erfahrung („wir aßen und tranken mit ihm" V. 41) nach seinem gottgegebenen Amt („den vorher erwählten Zeugen", V. 41) die

entscheidende Wendung in der Geschichte des Christus, durch die Er endgültig für Lebende und Tote der Verwalter göttlichen Hoheitsrechtes ward (40—42). Wenn es nicht die Gedanken des Apostels wären, die wir hiermit wiedergeben, würde man uns vielleicht vorwerfen, daß wir uns hiermit einer Umbiegung des Evangeliums schuldig gemacht hätten im Sinne der mittelalterlichen Vorstellung vom Christus als dem Weltrichter, durch die Luther bis in seine Klosterzeit hinein geschreckt wurde. Aber V. 40—42 stehen ebenso tatsächlich da, wie jene mittelalterliche Darstellung tatsächlich falsch ist. Petrus hat trotz des Wortes vom „Richter der Lebendigen und der Toten" den Christus als den Heiland (38) und Bringer des Friedens (36) bezeugt. Das Heilands- und Richteramt stehen ihm also nicht im Widerspruch, und das Mittelalter hat ihn und die andern Apostel falsch verstanden, wenn es durch den Gedanken an den Christus als Weltrichter den Glauben an Ihn als Heiland praktisch aufhob. Die rettende Macht des Christus (38) und Sein Richteramt (42), wiederum das Richteramt des Christus (42) und die Vergebung der Sünden durch Ihn (43) heben einander für Petrus nicht auf.

Weiter einführen in das Verständnis des petrinischen Zeugnisses kann uns auch hier sein Hinweis auf das profetische Wort (43). Wir haben uns oben auf Jes. 53 beschränkt. Ohne diese Stelle können wir auch das vorliegende petrinische Zeugnis nicht voll verstehen. Die Paradoxien von Jes. 53 (der hohe und erhabene Gottesknecht in Schmach und Tod gegeben und gerade so siegreich zum Heile derer, deren Schuld seines Todes Ursache ist!) sind Grundlage für die Paradoxien des petrinischen Zeugnisses (der Herr über alles in den Tod gegeben und doch Richter der Lebendigen und der Toten und — Heiland). Wir werden aber durch V. 43 auch an andere Profetenworte erinnert.

Dreierlei erscheint im profetischen Wort von Vergebung und Messias in diesem Zusammenhang bedeutsam. 1. In den großen Stellen von der Vergebung Jes. 43, 22—25 (Ez. 36, 16—32; Jes. 55, 6—12; Micha 7, 7—20) ist hochbedeutsam, wie entschieden das göttliche Hoheitsrecht in ihnen gewahrt wird: „Nicht

daß du Mich hättest gerufen, Jakob, oder daß du um Mich gearbeitet hättest, Israel; . . . . Mir hast du Arbeit gemacht mit deinen Sünden, Mühe gemacht mit deinen Missetaten. Ich, Ich tilge deine Übertretungen um Meinetwillen und gedenke deiner Sünden nicht" (Jes. 43). So tief gebeugt vor dem hohen Gott wird das Volk, gerade da, wo ihm Botschaft von der Vergebung gebracht wird. Ebenso Ez. 36: „Ich tue es nicht um euretwillen, ihr vom Hause Israel, sondern um Meines heiligen Namens willen, den ihr entheiligt habt unter den Heiden . . . . Denn Ich will Meinen großen Namen, der vor den Heiden entheiligt ist, heilig machen . . . Und Ich will rein Wasser über euch sprengen, daß ihr rein werdet . . . . Alsdann werdet ihr an euer böses Wesen gedenken und an euer Tun, das nicht gut war, und wird euch eure Sünde und Abgötterei gereuen. Solches will Ich tun, nicht um euretwillen, spricht der Herr Herr, daß ihrs wisset; sondern ihr werdet euch müssen schämen und schamrot werden, ihr vom Hause Israel, über eurem Wesen". Gehorsame Beugung unter das göttliche Recht ist Jes. 55 Voraussetzung der Vergebung: „Der Gottlose lasse von seinem Wege und der Übeltäter seine Gedanken und bekehre sich zum Herrn; so wird Er sich seiner erbarmen; und zu unserm Gott; denn bei Ihm ist viel Vergebung". Und nicht nur das. Gerade in der Vergebung bewährt sich („denn" V. 8) die über die zagenden Menschengedanken hoch erhabene göttliche Art. Auch Micha 7 redet ein ganz unter Gottes Gericht Gebeugter: „Ich will des Herrn Zorn tragen; denn ich habe wider Ihn gesündigt;" und die Erfahrung der Vergebung demütigt ihn in Anbetung vor Gott: „wo ist ein solcher Gott, wie Du bist, der die Sünde vergibt und erlässet die Missetat den Übrigen Seines Erbteils!"—2. Auch das profetische Wort bezeugt mit voller Deutlichkeit, daß die Vergebung sittliche Gottesgemeinschaft schafft (Jer. 31, 31—34; Ez. 36, 25—27). — 3. Bedeutsam ist endlich, daß das profetische Wort das rettende Tun des Messias als ein richterliches darstellt (Jes. 11, 1—4, vgl. 9, 1—7; Jer. 33, 14—16, vgl. 23, 5 f.). Hermann Cremer (Die Paulinische Rechtfertigungslehre) hat ja gezeigt, daß Hoffnung auf rettendes Gericht ein Grundzug der alttestamentlichen Religion ist. In

das Wesen dieser Hoffnung gibt wiederum Micha 7 einen Einblick. Sie gründet sich auf nichts Eigenes; von sich weiß man nichts zu sagen als: „ich habe wider Ihn gesündigt". Und doch: „Er wird meine Sache ausführen und mir Recht schaffen. Er wird mich ans Licht bringen, daß ich meine Lust an Seiner Gnade sehe". Auf Gnade hofft Micha, die Recht schafft, obwohl er vor Gott unrecht hat. Denn er weiß von einem Recht, das nicht in ihm seinen Grund hat, sondern in Gott. Das ist das Bundesrecht, über das die Feindin spottet: wo ist nun dein Gott! (V. 10; vgl. Ez. 36, 20). Dieses rettende Gericht wird entscheidend der Messias üben an den „Armen und Elenden", die gebeugt sind vor Gott in ihrer Not.

Dies Dreifache klingt zusammen einerseits mit den Gedanken, die sich uns oben als Folgerungen aus neutestamentlichen Worten von der Vergebung ergaben (Wahrung göttlichen Hoheitsrechtes in der Sündenvergebung, Schaffung heiliger Gottesgemeinschaft durch sie); andererseits mit dem, was Petrus V. 36—42 von der Übertragung richterlichen Hoheitsrechtes an Jesus bezeugt. Die Profetenworte, auf die Petrus V. 43 verweist, geben uns den ursprünglichen biblischen Sinn der Vergebung der Sünden, von der er redet. Sie geben uns zugleich im rechtlichen Begriff des Heilandsamtes den Schlüssel zu der Paradoxie des Überganges von V. 42 zu V. 43. Nicht als ob wir das Wort vom „Richter der Lebendigen und der Toten" vom rettenden Gericht verstehen sollten. Auch im 1. Petrusbriefe ist der, der „bereit ist, zu richten die Lebendigen und die Toten," der Rechenschaft Fordernde (4, 5), und das „Gericht", das „anfängt am Hause Gottes" (4, 17), ist nicht das rettende Gericht. Aber nur, weil Er der Verwalter des göttlichen richterlichen Hoheitsrechtes über Lebende und Tote ist, kann Er auch Heiland sein für die, die in gottesfürchtigem Glauben (1. Pt. 4, 17f.; 3, 10—14; 2, 7—9; 1, 13—17) dies Hoheitsrecht praktisch anerkennen. Nur Der, der ewig gültig über uns entscheidet, kann uns retten. Und auch die Rettung ist rechtlich gemeint; denn die Glaubenden haben recht (4, 18; 3, 12—14), wenn sie Ernst machen mit ihrem Glauben (2, 12; 1, 17), und bekommen recht (4, 13 f.; 5, 4. 6); das ist das

Heil (1, 5—9). Der Richter Christus ist den Glaubenden der rechtfertigende Christus. Das ist eine Verbindungslinie zwischen V. 42 und 43 in Petrus' Zeugnis AG. 10. Daß aber Petrus V. 43 nicht von Rechtfertigung, sondern von Vergebung der Sünden spricht, und daß auch im Briefe das Wort Rechtfertigung ihm nicht in die Feder kommt, obgleich die Sache (das rechtliche Verständnis des Heils) auch dort klar vorliegt, ist bei der Paradoxie der rechtfertigenden Gnade nicht verwunderlich. Der Rechtsgrund, auf dem die Glaubenden stehen und recht bekommen (1. Petr. 2, 4—9), ist so rein durch erlösende (1. Petr. 1, 18 f.; 2, 24) und sühnende (1. Petr. 1, 2) Gnade geschenkt, daß es verständlich ist, wenn der rechtliche Gedanke in Petrus' Worten nur als Unterton zur Geltung kommt.

AG. 13 liegt uns das erste Zeugnis des Paulus vor. Jesus wird darin bezeugt als der König Zions (V. 33), durch den Gott nach Seiner Verheißung Seinen Rat vollendet hat zum Heil aller Völker (V. 23. 26. 32 f. 47). David hat nur in seiner Zeit dem Willen Gottes gedient (22. 36); der Davidssohn (23) ist in Unvergänglichkeit (34—37) der gottgegebene königliche Retter (23. 47). Das Zeugnis von der Ihm damit übertragenen Hoheit wird vorbereitet durch die Hervorhebung Davids über die früheren Diener des göttlichen Willens (20—22) und durch das Johanneszeugnis (24 f.). Auf diese Höhe hat Gottes Rat Ihn geführt, dessen Hoheit schon in der Führung des alten Israels (17—19), besonders aber darin offenbar wurde, daß die Juden mit all ihrem bösen Widerstreben nur zur Erfüllung dessen beitrugen, was von Gottes Rat und Willen geschrieben steht. Also: Gott hat gehandelt nach Seinem hohen Rat, hat Seine Verheißung erfüllt und uns den Heiland gegeben. Etwas Besonderes ist geschehen unter Gottes Walten: durch Tod und Grab ist der Verheißene zum Throne geführt (29—31), daß wir einen Heiland hätten, durch den Gott (vergl. V. 47) sich unser annimmt in vergebender Gnade. Sie nimmt uns hinein in das rechte (38 f.) Verhältnis zu Gott (die Gottesgemeinschaft), wenn wir solcher Gnade glauben. Wir sehen in diesem Zeugnis von der wirklichen Vergebung auf der ganzen Linie den vollendeten

Gegensatz gegen einen falschen, sittlich unmöglichen Begriff von „Vergebung“: auf Gottes Seite sehen wir das Gegenteil des schlaffen, gleichgültigen Gehenlassens, auf menschlicher Seite als Ergebnis des göttlichen Handelns das Gegenteil des Bleibens im alten unrechten Verhältnis zu Gott. Im alten Stande suchte man sich auf eigene Leistungen zu stützen („Gesetz des Moses“ V. 38) und kam dabei nie in die rechte Stellung zu Gott (V. 38); denn da wollte der Mensch durch sich selbst etwas vor Gott sein. Der neue Stand ist der rechte; denn dabei wird Gott allein groß; nicht wir, sondern Er hebt uns in den neuen Stand. Wo des Menschen Verhältnis zu Gott rein auf Vergebung ruht, ist der Mensch ganz klein geworden und Gottes Hoheitsrecht gewahrt. Im alten Stande konnte man nicht glauben, daß Gott sich wirklich unser annimmt, weil Gott fremd und fern über uns stand. Das war auch „Hoheit Gottes“, aber eine nur geahnte, bei der dem Menschen noch Raum blieb für eigene Größe. Erst in Jesus kommt uns Gottes Hoheit nahe und neigt sich zu uns in einer Gnade, der man glauben kann. Weil in der Geschichte Jesu durch Gottes hohes Walten etwas Besonderes geschehen ist, damit Er unser Heiland würde, können wir das Besondere glauben, daß Gott durch Jesus sich unser annimmt. Nur so (als etwas Besonderes) kann die Vergebung wirklich geglaubt werden, und gerade in solchem Glauben wird Gottes Hoheit (Heiligkeit) lebendig erkannt, anerkannt und gewahrt.

Es ist natürlich, daß die Botschaft von wirklicher göttlicher Vergebung in Indien auf starken Unglauben und scharfen Widerspruch stößt. Dieser Widerspruch fordert um so mehr ernstliche Beachtung und eingehende Widerlegung, weil er aus dem natürlich-sittlichen Bewußtsein des Hindus kommt. Entweder nämlich behauptet er (Vergebung mit gleichgültiger „Geduld“ verwechselnd), daß die Vergebung der Sünden den Menschen sittlich verderben müsse; oder er macht gegen die Botschaft von der Vergebungsgnade das sittliche Gesetz geltend: „was der Mensch sät, das wird er ernten“. Was jene Verwechselung betrifft, so haben wir schon im Eingang dieses Abschnittes ihre biblisch-theologische Zurechtstellung gebracht, die dann durch alles bisher

Gesagte bestätigt wurde. Auf das Gesetz vom Säen und Ernten als Begründung der Ablehnung unserer Botschaft müssen wir nun eingehen.

Das Bewußtsein von diesem Gesetz ist im indischen Geiste verquickt mit dem Gedanken an eine unleugbare Tatsache der Wirklichkeit. Beides zusammen hat sich dem Hindu als Begründung eines Dogmas aufgedrängt, das ihm um dieser Begründung willen unanfechtbar scheint. Der betreffende allgemein indische Gedankengang ist (mit indischer Anschaulichkeit wiedergegeben) folgender. Es werden in einem Dorfe zu gleicher Zeit zwei Kinder geboren. Eins von ihnen ist gesund und wohlgestaltet, genießt die zärtlichste und sorgfältigste Pflege von Mutter und Amme. Sein mit Blumen bestreutes Lager steht im stattlichen Hause des großen Grundbesitzers, seines Vaters. Das andere Kind ist blindgeboren und verkrüppelt. Seine Mutter, eine Pariah, hüllt es in Lumpen und legt es unter die Hecke am Rande des schlammigen Reisfeldes, auf dem sie für Tagelohn arbeitet. Woher der Unterschied? Womit hat jenes Kind so viel Glück verdient, dieses so viel Elend? Bevor die Kinder Gutes oder Böses getan haben, sind sie schon in so verschiedener Lage! Das gegenwärtige Leben der Kinder bietet keine Möglichkeit der Erklärung für die Verschiedenheit ihrer Lage. Also muß die Erklärung in einem früheren Leben gesucht werden. In einem früheren Leben muß das eine Kind Verdienstliches, das andere Böses getan haben. Es gibt also eine „Seelenwanderung" oder, wie man das in Indien nennt, eine „Wiedergeburt". Die Festigkeit dieser Schlußfolgerung, der wir in verschiedenen Gegenden Indiens immer wieder begegnet sind, ruht auf der unanfechtbaren Logik, daß der Grund früher sein muß, als die Folge. Die Folge, in diesem Falle die Verschiedenheit der Lebenslage, besteht schon bei dem Lebensanfang der beiden Kinder; der Grund muß also vor ihrem Lebensanfang liegen. Hier aber kommt die Willkür in die indische Gedankenreihe: es werden Wirklichkeiten, die vor dem Lebensanfang der Kinder bestehen und für ihr Schicksal unleugbar von Bedeutung sind, Wirklichkeiten, die man an sich gar nicht leugnet, bei Seite geschoben; an ihre Stelle wird eine

Vermutung gesetzt, und zwar eine Vermutung, zu deren Behauptung weitere Vermutungen nötig werden. Denn die Tatsache, daß niemand sich eines früheren Lebens erinnert, wird nur erklärt durch die bloße Behauptung der Stofflichkeit des Manas (d. i. des inneren Sinnes einschließlich Gedächtnis), der im Tode mit dem Leibe aufgelöst werde und für das nächste Leben (in das also nur das rein geistige „Selbst" ohne den früheren Manas eintrete) einer Neubildung Platz mache. Und die Tatsache, daß zwischen Eltern und Kindern Ähnlichkeiten bestehen, die sich bis in die geistigen (sogar sittlichen) Anlagen erstrecken, fordert zu ihrer Erklärung die weitere Vermutung, daß die abgeschiedene Seele für ihre neue Geburt sich (unter Gottes Leitung) zu einer gerade für ihr Verdienst passenden Familie begibt. Solche Vermutungen geltend zu machen, läge doch nur dann ein Grund vor, wenn die empirische Wirklichkeit keine Tatsachen aufwiese, die ein einfaches Verständnis des vorliegenden Problems anbahnen helfen. Solche Tatsachen liegen aber vor. Zunächst die Tatsache, daß die beiden Kinder in zwei Familien geboren sind, deren jede ihre besondere Geschichte hat. Zweitens die Tatsache, daß zwischen Eltern, Kindern und Voreltern allerlei leibliche und geistige Ähnlichkeiten bestehen. Diese Ähnlichkeiten können mit der indischen atomistischen Anschauung nur durch die erwähnte künstliche Vermutung vereinigt werden. Viel näher (ja handgreiflich nahe) liegt die Annahme eines tatsächlichen geist-leiblichen Zusammenhangs zwischen Eltern und Kindern, eines Zusammenhangs, den das Wort „Vererbung" bezeichnet. Aus Familiengeschichte und Veranlagung erklärt sich aber schon für unsere beschränkte menschliche Einsicht vieles von den Verschiedenheiten in der Lage jener beiden Kinder. Wohlstand und Armut, körperliche Vorzüge und Gebrechen haben in einer zum Teil schon für uns erkennbaren Weise darin ihren Grund. Daß dabei ein unerklärter Rest bleibt, liegt in der Natur der Sache; denn wir haben in die Geschichte der Familien und in die Familienveranlagungen nur eine sehr beschränkte Einsicht. Wir kennen vielleicht etwas von der Geschichte der letzten zwei oder drei Geschlechter und einiges besonders Auffallendes inbetreff der Fa-

milienanlagen. Eine weiter reichende Einsicht in diese beiden Richtungen würde uns von dem Geheimnis der göttlichen Vorsehung und Regierung mehr verstehen lassen (auch in Fällen, wo es sich um Kinder einer und derselben Familie handelt). Die für das religiöse Leben praktisch notwendige Ergänzung unserer Einsicht aber liegt auf der anderen Seite der Sache: nicht der Grund der göttlichen Schickungen, aber ihr Ziel wird uns enthüllt durch das Wort des Meisters Joh. 9, 2 f. (vgl. Hiob 33, 13. 29 f.; 1. Tim. 2, 4). Durch Den, den Gott gesandt hat, wird uns Sein Wille bekannt als ein guter und gnädiger, und damit das Ziel aller Seiner Schickungen als ein gutes und durch Gnade bestimmtes.

Das indische Denken kann ohne dieses Licht von oben nicht wohl anders, als sich auf die Frage nach dem Warum der verschiedenen Schickungen versteifen. Es gerät aber dabei auf einen Weg, der schließlich zur Widerlegung der eigenen Vermutungen führt. Die Verschiedenheit der Lebenslage, in die der Mensch hineingeboren wird, soll erklärt werden durch die Verschiedenheit seines Karmas, d. i. seiner Handlungen (guter wie böser) in früheren Lebenszeiten. Die Summe des Karmas wird dabei (entsprechend dem Satz „Was der Mensch sät, das wird er ernten") vorgestellt unter dem Bilde aufgehäuften Saatkorns und heißt Sanjita Karma. Von diesem Sanjita Karma wird von Gott für die betreffende neue Lebenszeit ein bestimmter Teil zugemessen, das Prarabdha Karma, dessen Frucht nun in dieser Lebenszeit getilgt („gegessen") werden muß. Dabei entsteht aber neues Karma (Agamia Karma); denn das erwähnte Essen geschieht nicht ohne Regungen des Begehrens bzw. Widerstrebens, und solche Regungen sind auch Karma. Durch die Annahme nun, daß die Verschiedenheit der Lebenslagen verursacht sei durch die Verschiedenheit des früheren Karmas, wird die Frage nur zurückgeschoben, nicht beantwortet. Die unbeantwortete Frage lautet: woher die Verschiedenheit des früheren Karmas? Ist das Sanjita Karma an einem früheren Zeitpunkt bei allen Seelen gleich gewesen (von „ursprünglicher" Gleichheit kann nicht die Rede sein; denn ein Ursprung oder Anfang wird geleugnet;

auch gibt ursprüngliches Karma keinen rechten Sinn), woher kam dann nachher die (etwa immer anwachsende) Verschiedenheit des Prarabdha Karma für die einzelnen Seelen in ihren Lebenszeiten? War aber das Sanjita Karma immer ungleich, was war denn der Grund dieser Ungleichheit? Man könnte den Grund der späteren Verschiedenheit im Agamia Karma suchen, das, entsprechend den verschiedenen Naturanlagen (Temperamenten usw.), bei den Einzelnen immer verschieden sei. Aber diese Naturanlagen gehören eben als Natur-Anlagen nicht der Seele selbst an, sondern sind selbst schon ein Teil der der Seele zugemessenen Karmafrucht (Prarabdha Karma). Wie wurden sie dann verschieden? Es handelt sich dabei nicht um bloße Mannigfaltigkeit der Anlagen und infolgedessen des Agamia Karma usw., sondern um Wertverschiedenheiten, um Gut und Böse, Glück und Unglück.

Eine wirkliche Erklärung der verschiedenen Schicksale auf Grund der Karmalehre (so wie sie ist) ist also logisch nicht erfindlich. Auch auf dem Standpunkte der Karmalehre würde eine Erklärung nur möglich durch Anerkennung der menschlichen Freiheit. Diese Anerkennung aber, zu der die Karmalehre selbst drängt, wenn man sie zu Ende denkt, zersprengt die ganze Theorie. Denn wenn die Seele frei ist, dann liegt der Grund ihrer Handlungen nicht in einem ihr anhaftenden und von ihr wesensverschiedenen Mala (vgl. die Ausführungen über die indischen Grundgedanken im ersten Abschnitt), sondern in ihr selbst. Dann ist also die Lehre vom Karma-Mala gefallen, und damit die „Gebundenheit" (bandha) in ein neues Licht gekommen. Die Gebundenheit ist dann offenbar Folge einer falschen Stellung zu Gott, in die die freie Seele nicht ohne ihren Willen geraten sein kann (wenn das auch für die Einzelseele in unvordenklicher Zeit geschehen ist, wodurch wir über den indischen Atomismus hinausgetrieben werden). Damit fällt aber auch die Nebeneinanderstellung von gutem und bösem Karma, als ob das gute Karma ebenso Glück verdiene, wie das böse Karma Unglück verdient. Denn bei falscher Stellung zu Gott kann von „guten" Handlungen im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein. Das böse Karma

haftet dann nicht bloß naturhaft der Seele an; sondern es ist ihre eigene Verschuldung, und zwar eine Verschuldung, die auch das relativ Gute innerlich verdirbt, weil sie die Grundrichtung der Seele betrifft. Dann sind aber die guten Gaben des Lebens auch nicht eigentlich verdient, wie jener Brahmane meinte, der mir sagte: „Was wollen Sie! Wäre ich ein Sünder, so würde mir die Sonne nicht scheinen!" Und das Elend des Lebens ist nicht abgemessen nach dem Maße der Verschuldung wider Gott, sondern regiert von verschonender, erziehender Geduld. Der Satz „Was der Mensch sät, wird er ernten" bekommt nun seinen spezifisch biblischen Sinn, wonach er bezogen wird auf das Säen „auf das Fleisch" oder „auf den Geist" (Gal. 6, 7 f.), also auf die Lebensbetätigung außerhalb oder innerhalb der Gottesgemeinschaft.

Der Eintritt in wirkliche Gottesgemeinschaft kann nicht geschehen durch eine naturhaft wirkende (also uneigentliche) „Gnade", die das Karma vernichtet (wenn die „Reife" erreicht ist) oder „verbrennt", sondern nur durch wirkliche Gnade, die sich zu dem Schuldigen neigt, ihn aufnimmt in ihre Gemeinschaft und dabei doch göttlich bleibt, also durch wirkliche Vergebung, wie wir sie oben von den Aposteln bezeugt sahen.

Apostelgeschichte Kap. 14 und 17: Natürliche Offenbarung und Evangelium.

AG. 14 und 17 hören wir zum ersten Male den Heidenapostel zu unvorbereiteten Heiden sprechen, vor denen er sich nicht, wie in Antiochien AG. 13, auf die Geschichte Israels und das profetische Wort berufen kann. Wie bahnt er seinem Zeugnisse den Weg zum Verständnis der Hörer? Das zu beachten, muß von höchster Bedeutung sein für die missionarische Verkündigung.

Er setzt ein bei der „natürlichen Offenbarung". Seine Worte bestätigen, daß es eine natürliche Offenbarung gibt. Spricht er doch ausdrücklich von einem allgemeinen „Zeugnis" Gottes (14, 17), das dem besonderen apostolischen Zeugnisse vorangeht und neben ihm besteht. So hat er ja auch Röm. 1, 19 geschrieben,

daß das von Gott Erkenntliche den Menschen „offenbart" sei („Gott offenbarte es ihnen"). In den Vordergrund stellt er dabei Röm. 1, ebenso in Lystra und Athen (AG. 14 und 17), die Werke der Schöpfung (14, 15; 17, 24). An ihnen, schreibt er Röm. 1, 20, werde, was den Sinnen nicht wahrnehmbar ist (Gottes unsichtbares Wesen), vom Verstande (νοῦς) wahrgenommen (νοούμενα καθορᾶται). Die Worte von der Schöpfung AG. 14, 15 und 17, 24 sind demgemäß ein Appell an den Nus, der von der sichtbaren Natur unzweifelhaft einen Rückschluß machen kann auf einen Weltgrund. Röm. 1 nennt Paulus als solchen Gottes ewige Macht und Göttlichkeit, also nicht eigentlich den überweltlichen Gott, sondern etwas innerweltlich Erkennbares. Für Indien ist uns das bedeutsam; wir werden später auf diese Sache (Schöpfung und Immanenz) zurückkommen. In Athen nennt er das dem natürlichen Nus Zugängliche das göttliche Wesen (τὸ θεῖον) und betont seine Geistigkeit (auch das ist für Indien wichtig). Die Formen und Gesetze der Natur lassen ja auf geistige Art des Weltgrundes schließen. Wenn Paulus das dem Nus Erkennbare (τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ) zunächst eigentlich auf Immanentes beschränkt, so spricht er doch in den folgenden Versen des Römerbriefs von einem „Erkennen Gottes" (γνόντες τὸν θεόν, 1, 21), offenbar weil in dem dem Nus Zugänglichen in gewissem Sinne schon eine wirkliche Berührung mit Gott (ψηλαφήσειαν AG. 17, 27) gegeben ist. In Lystra und Athen spricht er einfach vom Schöpfer („der Gott, der die Welt geschaffen hat"). Es ist das genau genommen etwas über das natürliche „tastende" Gotteserkennen Hinausgehendes; es ist das profetische und apostolische Zeugnis von dem „Gott, der Himmel und Erde gemacht hat"; aber ein Zeugnis, das mit dem natürlichen Gotteserkennen keine Dissonanz ergibt, sondern bestätigend mit ihm zusammen klingt. Der natürliche Mensch, der Gott tastend nahe ist (17, 27), kann diese Stimme von oben, das profetische und apostolische Zeugnis vom Schöpfer, wohl vernehmen.

Der Appell an den Nus und seine Gotteserkenntnis wird in Lystra, wie Athen, sofort zu einem Einspruch gegen den Tempeldienst (14, 15; 17, 24 f. 29) als einen schuldvollen Nichtgebrauch

des Nus. Denn daß der allwaltenden Gottheit (dem „Herrn Himmels und der Erden“ 17, 24) mit menschlich-irdischen Gaben gedient sei, kann der Nus sehr wohl von sich aus als einen Wahn erkennen (vgl. die Stoa). Dieser Wahn ist ein Herunterziehen des Göttlichen in das Menschliche. Ein ähnliches Herunterziehen liegt auch in der Verehrung von Götterbildern vor (17, 28 f.; 14, 15): einer Verwandlung des alldurchwaltenden, tragenden göttlichen Lebensgrundes (17, 28) in sittlich-religiös wertlose (ματαίων, 14, 15) Einzelgestalten, wie sie von menschlicher Kunst (ἐνθυμήσεως) gebildet sind (17, 29). Dies Herunterziehen des Göttlichen ist das volle Gegenteil des rechten Verhaltens, des Preisens und Dankens, des tief ehrfürchtigen Abhängigkeitsgefühls, das gegenüber der Erhabenheit des Göttlichen und gegenüber den Gaben, die der Mensch von ihm empfängt (14, 17; 17, 25), auch dem natürlichen Nus als Pflicht erkennbar ist. Ein Nichtgebrauch des Nus, eine Gedankenlosigkeit, ist es, wogegen Paulus Einspruch erhebt. Es ist ein sittlich gemeinter Einspruch; denn diese Gedankenträgheit ist schuldvoll. Kommt sie doch aus einer praktischen Nichtachtung dessen, was der höchste Gegenstand des Nus ist: Röm. 1, 28.

Zur Unwissenheit (ἄγνοια) hat diese Nichtachtung geführt (17, 23. 30) und damit die Absicht der göttlichen Regierung vereitelt, wie sie von Paulus 17, 26 f. bezeugt wird. Ausdrücklich hebt Paulus dabei hervor, daß Gottes Regierung die Freiheit des Menschen anerkennt (14, 16; 17, 30), deren Tatsächlichkeit sich ja schon aus der Tatsache der selbstverschuldeten Unwissenheit ergibt.

Auf Grund der mit der Erhöhung des Christus eingetretenen Wendung in der Geschichte der göttlichen Regierung erhebt Paulus nun die Forderung der Buße (μετάνοια, 17, 30 f.; vgl. 14, 15), die durch alles zuvor Gesagte vorbereitet ist. An das religiös und philosophisch „interessierte“ Volk von Athen (17, 19—21) ergeht durch Paulus der Aufruf zur Buße, der es aus dem Spielen mit Gedanken aufrütteln soll zum Ernst der Wirklichkeit. Nicht um eine neue „Lehre“ (V. 19) handelt es sich, sondern um etwas Praktisches, um die rechte Stellung zu dem,

was ewig ist („Gerechtigkeit" 17, 31). Nicht um die Entscheidung religiöser oder philosophischer Fragen, wie sie „immer neu" (V. 21) auftauchen und die Menschen beschäftigen, handelt es sich, sondern um die göttliche Entscheidung über den Menschen selber (17, 31).

Inbezug auf den apostolischen Aufruf zur Buße müssen noch zwei Tatsachen hervorgehoben werden, die von höchster missionarischer Bedeutung sind. Erstens: schon das Wort Metanoia (Buße) macht es gewiß, daß der Nus, den Paulus meint, keineswegs ein bloß logisches Organ ist. Nicht sowohl logisches, als religiös-sittliches Unterscheiden, Urteilen, Zustimmen usw. ist die Betätigung des Nus. So ist es auch im Römerbriefe; vgl. Röm. 1, 28; 7, 23. 25; 12, 2 (das Gewissen Röm. 2, 15; 2. Kor. 5, 11 usw. werden wir als Ertrag der Betätigung des Nus bezeichnen dürfen). Wie missionarisch wichtig das ist, liegt auf der Hand; die drei Worte Nus, Agnoia und Metanoia sind Angelpunkte des apostolischen Zeugnisses in Kap. 14 und 17, dieses goldenen ABCs der Kerygtik für Heidenmissionare. Zweitens: der Apostel ist sich offenbar bewußt, mit der Buße und dem Umkehren nichts Unmögliches zu fordern. Darauf deutet bestimmt das Verkündigen der frohen Botschaft 14, 15. Was er 17, 31 von dem „Manne" und von Glauben und Auferstehung sagt, würde, wenn es weiter ausgeführt wäre, den Sinn dieser frohen Botschaft ans Licht bringen. Wir kennen den Sinn aus den anderen apostolischen Zeugnissen.

Wie sollen wir den an den Nus sich wendenden Einspruch und den Buße fordernden Aufruf des apostolischen Zeugnisses AG. 14 und 17 anwenden auf Indien, das auf seine Bhakti (Religion, Frömmigkeit) und Gnana (Erkenntnis, Weisheit) so stolz ist?

I.

Paulus erhebt in der Tempelstadt Athen, wie vor den Tempelpriestern von Lystra, seinen Einspruch gegen Tempeldienst und Tempelbilder. Wir suchten diesen apostolischen Einspruch in folgender Weise auf das Tempelland Indien anzuwenden.

Es geziemt dem mit Buddhi (Vernunft) begabten Menschen, in allen Dingen nach dem Grunde (Karana) zu fragen, vor allem nach dem Grunde, der sein Leben trägt, nach dem Grunde der Welt, in der er lebt, des Lichtes, das er sieht, und des Auges, mit dem er sieht. Wenn solche Fragen das menschliche Nachdenken beschäftigen, dann ergibt sich die Ahnung von einer Macht und Weisheit, die die menschliche Sphäre überragen. Wir nennen sie „göttlich". Jeder denkende Mensch kann des innewerden, daß im All etwas Göttliches, Absolutes, verborgen wirkt. (Röm. 1, 20). Auch der Irreligiöse hat das in gewissem Sinne anzuerkennen. Da wir also durch ein Göttliches leben, will es sich geziemen, daß wir uns in Ehrfurcht beugen vor dem Geheimnis des göttlichen Grundes unseres Lebens. Es ist ein ehrfurchtgebietendes Geheimnis, und die Tatsache, daß wir dadurch leben, sollte uns Grund genug sein, daß wir nach ihm fragen (Röm. 1, 28), ihm näher zu kommen suchen und in Harmonie mit ihm zu leben trachten. Wie aber ein Leben in Harmonie mit der Gottheit, also echtes religiöses Leben, beschaffen ist, darüber brauchen wir nicht im Dunkeln zu sein. An jedem Gewissen bewährt sich das Zeugnis der alten Profetenschrift darüber: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist, und was der Herr von dir fordert: Rechttun und Liebe üben und demütig sein vor Gott" (Micha 6, 8). Wer aber auf diese sittlich-religiöse Forderung Gottes nicht ernstlich Acht gibt, der erkennt Gott nicht so, wie Er wirklich ist; ihm ist Gott nicht die Macht des Guten, sondern eine Macht, die allerlei Opfer und Leistungen fordert. Indem er diese Forderungen erfüllt, hofft er auf Erhörung seiner Bitten (auf die bunte Mannigfaltigkeit solcher religiösen Leistungen in Indien gehen wir hier nicht näher ein). Was immer die Vorstellung sein mag, die er sich dabei der indischen Überlieferung gemäß von dem Gott macht, den er anbetet, er betet nicht zu dem wirklichen Gott, auf dessen Willen wir im Gewissen stoßen. Von dem wirklichen Gott lenken uns die Götterbilder nur ab; die Rede, daß sie Zeichen seien, die Menschen an Gott zu erinnern, trifft nicht zu. Zeichen genug hat Gott selbst rings um uns her gestellt: Himmel und Erde und alles, was darinnen ist, Leben und Odem, Regen

und fruchtbare Zeiten: das alles erinnert uns an die Gottheit. Nur Gedankenlosigkeit kann das übersehen. Übersehen wir es nicht, so ahnen wir in dem allen die erhabene Gottheit, die über Wolken, Luft und Winden, über Himmel und Gestirnen wie über unserm eignen Leben verborgen waltet. Was für ein Bild oder Gleichnis wollen wir Ihm denn mit Menschenphantasie und Menschenhänden machen?! (Jes. 40, 12—25).

Man sagt uns: wie das Alfabet die Basis alles Lernens, so seien die Götterbilder die Basis aller Gotteserkenntnis und Frömmigkeit, den religiös Unmündigen ebenso nötig, wie die Fibel den jungen Kindern. Wir finden auch in der hebräischen Heiligen Schrift (2. Mo. 25—40) eine göttliche Einrichtung, die als ein Anschauungsunterricht in den Elementen frommen Lebens vermeint war. Diese fromme Elementarlehre der Bibel ist aber sehr verschieden von der genannten indischen. Erfüllen sie trotzdem beide ihren Zweck? Welches sind diese Anfangsgründe? Eins, was dazu gehört, sahen wir schon: Gott will das Gute. Die religiös-sittliche Grundforderung, die von den Propheten Israels in schlichter Einfachheit und Kraft immer wieder erhoben ist (Am. 5, 14 f.; Jes. 1, 16 f.; Micha 6, 8; Jer. 7, 5 f.; Sach. 7, 9 f.; 5. Mo. 8, 11—14; 10, 12 f.), die Forderung des Rechttuns, der Liebe und der demütig dankbar ehrfürchtigen Stellung zu Gott, wurde durch das mosaische Heiligtum und seine Feste dem Volke, wie durch einen Anschauungsunterricht, vor die Seele gestellt. Denn das Heiligtum enthielt in seinem Innersten nicht ein Gottesbild, sondern die zehn Gebote, und die Feste, zu denen das Volk dreimal jährlich nach dem Heiligtum pilgern sollte, waren Dankfeste. Wo findet sich in den Heiligtümern Indiens und ihren Festen ein Hinweis auf diese religiös-sittliche Grundforderung?

Wer diese Forderung ernst nimmt, erfährt etwas von dem Abstand zwischen Gott und Mensch, von der Unfähigkeit des Menschen, in Harmonie mit dem göttlichen Willen zu leben. Die Tatsache dieses Abstandes ist eine zweite religiöse Grundwahrheit. Auch sie wurde durch die Stiftshütte dem Volke veranschaulicht und eingeprägt: dem Volke blieb der Zugang zum

Heiligtum versagt; der Vorhang schloß es aus, und durch die Opfer „geschah ein Gedächtnis der Sünden alle Jahre" (Hebr. 10, 3). Der Hohepriester selbst betrat nicht ohne ein Sündopfer für sich selbst das innerste Heiligtum. In Indien wird den Pariahs der Zugang zu den Heiligtümern verwehrt, denen auch der Eintritt in die Häuser der Leute höherer Kaste verboten ist. Von einem in allgemein menschlicher Willensbeschaffenheit begründeten Abstand des Menschen von Gott lassen die indischen Tempel und der indische Tempeldienst nichts ahnen.

Diese zweite Grundwahrheit leitet zu einer dritten. Bei dem Abstand, der zwischen Gott und uns besteht, kann es nur durch besondere Gnade geschehen, daß wir Gott nahe kommen. Nur wenn, wo und wie Gott in besonderer Gnade es will, kann der sündige Mensch Ihm nahen. Diese religiöse Grundwahrheit wurde ausführlich und auf mancherlei Weise durch den Anschauungsunterricht der Stiftshütte und ihrer Gottesdienste gelehrt (vgl. 5. Mo. 12 und 2. Mo. 25—40). War doch bis in die Einzelheiten hinein der ganze Bau der Stiftshütte, die Anfertigung sowie der gottesdienstliche Gebrauch ihrer heiligen Geräte und der gesamte priesterliche Gottesdienst durch göttliches Gebot geordnet! Und durften doch eben nur die Personen das Heiligtum betreten, denen durch besonderen göttlichen Willen der Zutritt geöffnet war! Lassen sich etwa damit die Vorschriften indischer Zeremonialbücher über den Tempeldienst vergleichen oder die indischen Ortslegenden, die z. B. erzählen, daß der oder jener Gott den betr. Ort für den Tempelbau bestimmt habe? Jene Vorschriften und diese Ortsbestimmungen sichern nicht die Möglichkeit, sondern die besondere Verdienstlichkeit des Gottesdienstes; die betr. Orte heißen ja ausdrücklich „Punya Stala" (Verdienst-Orte). Die sittliche Möglichkeit der Gottesnähe für den Menschen ist dem Hindu nicht zweifelhaft. Wie oft hört man als Verteidigung des Tempeldienstes die siegesgewisse Rede: „Gott ist doch überall, auch in jedem Stein, also auch in dem steinernen Gottesbild im Tempel; also kann ich ihn doch auch dort anbeten!" Man vergleiche damit die ganz andere Folgerung, die der hebräische Fromme Ps. 139 aus der göttlichen Allgegenwart zieht!

Es kann nicht zweifelhaft sein, welche von den beiden frommen „Elementarlehren", die hebräische oder die indische, wirklich die Grundwahrheiten sittlich ernster Religion lehrt.

Es läßt sich nicht leugnen, daß auf der ganzen Linie indischer Mythologie (durch die Götterbilder veranschaulicht) und indischen Tempeldienstes eine sittliche Indifferenzierung des Göttlichen vorliegt. Das ist ein Herunterziehen des Göttlichen aus dem Geistig-Ewigen in das Kleinmenschliche. Wie weit dieses Herunterziehen geht, zeigt sich einerseits in dem außerethischen Charakter der indischen Mythologie, für den wir hier wohl keine Belege zu bringen brauchen, andererseits in der Tatsache, daß die indische Bhakti (Gottesverehrung) sowohl auf ihrer höheren, wie auf ihrer niederen Stufe außerethische Ziele hat. Auf der niederen Stufe erstrebt sie nicht sittliche Hilfe oder Erhebung, sondern die Erfüllung irdischer Wünsche durch die Gunst der Götter. Auf der höheren Stufe ist ihr Ziel eine mystische Versenkung in das Göttliche jenseits von Gut und Böse.

2.

Athen, die alma mater antiker Weisheit. Ausgerechnet in Athen spricht Paulus von Unwissenheit! Er verkündigt die große Tat Gottes, die Er getan hat, nachdem Er „die Zeiten der Unwissenheit übersehen". Diese Verkündigung samt dem Einspruch gegen menschliche Unwissenheit sollen wir weiter tragen in die Heimat einer Weisheit, die noch älter ist, als die griechische, nach Indien! Nicht nur die Verkündigung, auch den Einspruch. Die Verkündigung allein wird bei dem gebildeten Inder keine Beachtung finden, solange es nicht gelingt, seinen Stolz auf die Gnana Indiens zu erschüttern und eine Ahnung in ihm zu wecken, daß er tatsächlich in einer sittlich-religiösen Unwissenheit befangen ist. Wie soll das geschehen? Wir meinen, auf der von Paulus vorgezeichneten Linie zu bleiben, wenn wir es zu erreichen suchen durch einen sittlich gerichteten Aufruf an den Nus (vgl. oben) als an das Organ, durch das der Mensch fähig ist zur Aufnahme der „natürlichen Offenbarung" (oder des „allgemeinen Veda", wie wir diese Offenbarung in Indien gern genannt haben).

Es handelt sich dabei zunächst um die ersten Gründe religiös-sittlicher Erkenntnis. Vom Erkenntnisgrund (Pramana) reden die Inder viel und gern. Ihre philosophischen Religionsschriften bieten die scharfsinnigsten, minutiösesten Untersuchungen darüber, und auch in breite Schichten des Volkes ist etwas davon durchgesickert. In manchem Dorf des Kaverideltas habe ich von den drei Erkenntnisgründen (sinnlicher Wahrnehmung, Vernunft, Offenbarung) reden hören. Meine eingeborenen Begleiter schlugen dies Thema an, und ich sah, daß sie damit Verständis fanden. Es kommt dabei darauf an, daß man sich nicht in formelle philosophische Untersuchungen und Streitigkeiten verliert, und daß man nicht auf „vernünftige Reden menschlicher Weisheit" zu bauen versucht. Das Kapitel vom Pramana darf nur als Eingangstor dienen, durch das man dem indischen Hörer oder Leser nahekommt, um in seiner Weise mit ihm zu reden und seine Aufmerksamkeit zu gewinnen für das „große stille Leuchten" der natürlichen Offenbarung, das auch ihm wahrnehmbar ist. Dann erst kann er anfangen, zu verstehen, was die Worte „Sünde" und „Gnade" im Munde der Zeugen Christi meinen. Denn bis dahin versteht er diese Worte, die er auch kennt und oft gebraucht, ganz anders, infolge der Umnebelung der natürlichen Offenbarung durch die indische religiöse und philosophische Überlieferung.

In welcher Weise wir dieses Ziel zu erreichen suchten, wenn es sich um gebildete Inder handelte, soll im folgenden wiedergegeben werden.

Ein Gleichnis. Wir reisen durch einen großen Wald. Da sehen wir eine Lichtung. Die Bäume sind gefällt, die Wurzeln gerodet; das Land ist urbar gemacht. Ein Getreidefeld, ein Garten, ein Haus zeigen sich unserm Auge. Wir schließen: hier wohnen Menschen. Durch Pratiakscha (sinnliche Wahrnehmung) erkennen wir die Werke der Menschenhand, und durch Yukti schließen wir auf den Wirkenden. Ihn selbst, den Menschen, haben wir noch nichtgesehen. Wir machen nur einen Schluß von seinen Werken auf sein Dasein. So schließen wir auch von den Werken der Gottheit, die uns vor Augen liegen, auf das Dasein der Gottheit.

Das heißt noch nicht: Gott kennen. Was heißt: Gott kennen oder erkennen? Durch Pratiakscha ist Er nicht zu erkennen (Er ist ja nicht Stoff). Auch den Menschen kennt man nicht durch sinnliche Wahrnehmung; nur sein Gesicht, seine Kleidung, seine Gestalt. Erst wenn man weiß, was in ihm ist, „kennt" man ihn. Gibt es ein Pramana, um zu erkennen, was in Gott ist? — Denken wir noch einmal an das Haus im Walde. Wenn wir da einträten und sähen etwas, was uns gefällt, und nähmen es an uns, dann würde sich eine Erkenntnis in uns regen, die uns sagt: es ist nicht recht, was deine Hand da tut. Das ist die Erkenntnis des Gewissens. Es ist etwas Wunderbares um das Gewissen. Es leuchtet uns in ihm ein Licht von oben, in dem wir etwas von dem erkennen, was in Gott ist, etwas von Gottes Willen. Denn sind nicht Auge und Hand uns von Gott gegeben, und erkennen wir nicht im Gewissen etwas von dem Zweck, zu dem Er sie uns gab? Wir wissen: die Augen sind uns nicht dazu gegeben, daß wir auf des Nächsten Hab und Gut begehrlich sehen, die Hände nicht dazu, daß wir es an uns nehmen. Wir wissen also, daß Gott das Unrecht nicht will. Wollte jemand sagen, er habe Augen und Hände zum Unrechttun empfangen, so würde er damit behaupten, es sei seine Pflicht, Unrecht zu tun. Das hieße, das helle Tageslicht Finsternis nennen. Sagt dagegen jemand: wir haben die Hände zum Arbeiten und Helfen, die Augen dazu, auf unsere Arbeit zu sehen, daß wir unsere Pflicht tun und des Nächsten Not wie unsere eigene Not ansehen, so kann ihm niemand mit gutem Gewissen widersprechen. Das Gewissen unterscheidet und erkennt ebenso bestimmt und unwidersprechlich, wie das Auge. Und was es erkennt, das ist der Zweck, zu dem wir da sind, also der Wille Dessen, durch den wir sind. Das bloß logische Erkenntnisvermögen schließt nur auf das Dasein eines göttlichen Grundes; das sittliche Erkenntnisvermögen läßt uns etwas von Gott selbst erkennen. So ist also das sittliche Erkenntnisvermögen das höhere.

Zudem ist es das spezifisch menschliche. Die Katze, die in jenes Haus im Walde schlich und Milch stahl, hat auch allerlei Erkenntnis: sie erinnert sich, daß sie früher dort Milch gefunden

hat, und wie sie hineingekommen ist. Sie schließt sogar gewissermaßen: dort auf dem Brett stand damals die Milch; also steht wohl wieder welche da. Noch mehr: sie weiß: wenn mich ein Mensch hier sieht, werde ich gejagt, und wenn er mich erreicht, geschlagen. Das alles weiß der Mensch auch. Aber er weiß noch mehr. Er weiß: auch wenn mich niemand sieht, während ich die Milch nehme, ist es nicht recht, daß ich es tue. Dieses spezifisch menschliche höchste Erkenntnisvermögen darf nicht ausgeschaltet werden, wenn es sich um die höchsten Fragen des Menschen handelt.

Suchen wir noch weiter klar zu werden über die Tragweite der verschiedenen Pramanas. Wir betrachten einen Rosenstrauch, an dem eine Rose blüht. Es ist eine Sinneswahrnehmung. Yukti forscht nach den Gründen der Erscheinung. Dieses Forschen kann aber nur dann Wahrheitswert haben, wenn wir dabei nüchtern bleiben, d. h. nicht über die Grenzen des wirklich Erkennbaren hinaus uns in Spekulationen ergehen. Zu solcher Nüchternheit ruft uns die althebräische Weisheit auf, indem sie uns betreffs der natürlichen Dinge, die wir wahrnehmen, die Fragen vorlegt (Hiob 38): Weißt du, wie das wird? Wo warst du, als das ward? Kannst du das machen? Wenn wir nüchtern forschen, werden wir uns nicht dauernd für fragwürdige philosophische Gedanken begeistern, sondern darüber hinaus streben, nach Wahrheit, die vom Wechsel der Menschengedanken nicht berührt wird.

Was also wissen wir über die Gründe der genannten Sinneswahrnehmung?

a) Anläßlich der Reizungen der Nervenenden auf der Netzhaut, die vom Sehnerv dem Gehirn übermittelt werden, wird uns die Wahrnehmung der Rose „gegeben". Was ist das „Gebende"? Wir können ihm einen Namen beilegen, können es Erkenntniskraft (indisch: chit-sakti) oder Intelligenz (indisch: manas, worin aber auch das Wollen begriffen ist) nennen. Wie aber diese Intelligenz wirkt, wie sie Lichtschwingungen zu Wahrnehmungen werden läßt, das wissen wir nicht.

b) Wenn wir die Rose längere Zeit hindurch beobachtet haben, wissen wir, daß sie nicht immer in ihrem gegenwärtigen

Stande war, daß sie vielmehr allmählich wuchs. Wir sprechen dann von „Kräften" („Energien"), die dieses organische Wachstum bewirkten, haben aber in Ursprung und Wesen dieser Kräfte keinen Einblick.

c) Als Voraussetzung für das Wirken dieser Kräfte erscheint das Dasein eines Etwas, worauf oder woran oder worin sie wirken. Wir nennen dieses Etwas „Stoff", „Materie". Sein Wesen und Ursprung sind aber ebenso geheimnisvoll, wie Wesen und Ursprung der „Intelligenz" und der „Kräfte".

So, wie mit der Erscheinung des Rosenstrauchs, verhält es sich mit allen Naturerscheinungen, vom Staub der Erde bis zum fernsten Sternnebel.

Nur eins noch wissen wir: die Naturerscheinungen sind nicht abhängig von unserer Intelligenz oder von unserer Kraft (unserem Willen). Wir können sie nicht willkürlich ändern; sie sind uns „gegeben". Wir ahnen ein uns unendlich überragendes Geistiges (indisch: Chaitanya), eine göttliche Intelligenz und Kraft (Röm. 1, 20; Spr. 8, 22—31).

Welches ist die Beziehung zwischen diesem Göttlich-Geistigen und dem Stoffe? Wir könnten meinen, in diese Beziehung oder in ein Analogon einen Einblick zu erhalten innerhalb unseres eigenen Wesens, wo beides, Geistiges und Stoffliches, uns unmittelbar nahe ist. Was ist denn aber die Beziehung zwischen dem stofflichen Menschenhirn und dem Menschengeist (Intellekt und Willen)? Was von beiden ist Ursache (Karana), was Wirkung (Karia)? Oder verbindet sie eine gemeinsame erste Ursache? Mit idealistischen oder materialistischen Anschauungen hierüber (an denen weder in Europa, noch in Indien Mangel ist) ist es nicht getan. Wer Wahrheit sucht, will Gewißheit. Wie sollen wir aber Gewißheit finden über das Verhältnis des Geistigen und des Stofflichen in uns, da wir doch weder in den Ursprung beider, noch in das Wesen des Stoffes einen wirklichen geistigen Einblick haben? Und wenn wir im Kreise unseres eigenen Wesens über jenes Verhältnis keine Gewißheit finden, wie soll es uns dann im Weltall erkennbar sein? Wo bleibt da die dogmatistische

„Gewißheit" der idealistischen oder materialistischen Weltsysteme Indiens und Europas?

So behält also der Agnostizismus inbezug auf die höchsten Fragen für uns das letzte Wort? Nein. Denn wir ließen bisher das höchste Erkenntnisvermögen, das sittliche, bei Seite. Das muß nun zu seinem Recht kommen.

Wir denken noch einmal an den Rosenstrauch und seine Blüte. Sie ist schön. Sie erfreut Auge und Herz durch ihre Schönheit, die nur der gewachsenen, echten Rose eignet, nicht der von Menschen nachgemachten. Wertvoller aber als dies Natürlich-Schöne ist das Schöne, an dem der sittliche Geist sich freut, die sittliche Schönheit, von der es im tamulischen Spruch heißt:

Schön ist am Vedalehrer Veda und Wandel!
Schön ist am Armen Ehrenhaftigkeit in der Armut!

Rechttun, Liebe, Demut vor Gott (Micha 6, 8) sind sittliche Schönheit, wenn sie echt sind und nicht gemacht. Das alles aber „soll" in uns sein. Und dieses Sollen, das sittliche Gesetz, ist ebenso unwandelbar gültig, wie die Naturgesetze, nach denen die Naturkräfte im Rosenstrauch wirken. Auch aus uns soll etwas Schönes werden: echtes Menschenwesen. Und dieses „Soll" stammt ebenso unzweifelhaft aus dem göttlichen Grunde der Wirklichkeit, wie die Naturgesetze.

Da kommt nun die unabweisliche Frage: haben wir diese Schönheit? Aufrichtige Selbstprüfung wird auf diese Frage immer eine verneinende Antwort geben. Schon in unserm Verhältnis zu den Menschen ist unsere Sittlichkeit im besten Falle tief entstellt durch Menschengefälligkeit und Eitelkeit. Und die damit schon zu Tage tretende Disharmonie zwischen unserm Willen und dem göttlichen zeigt sich als Unfähigkeit zu sittlicher Gottesgemeinschaft, wenn wir Ernst machen wollen mit sittlicher Religion. Das ist die Sünde, der sittliche Dualismus zwischen Gott und Mensch, eine Grundtatsache, die niemandem anbewiesen werden, aber auch von niemandem geleugnet werden

kann, es sei denn, daß er der sittlich-religiösen Wahrheit ausweicht.

An der Tatsache dieses sittlichen Dualismus scheitert die indisch-monistische Spekulation in ihren mannigfachen Formen, auf die wir hier nicht näher eingehen. Auch der indische Dualismus (Dwaita-Lehre) wird dieser Tatsache keineswegs gerecht. Wir können unsere indischen Freunde nur bitten, diese philosophischen Systeme in ihren ersten Voraussetzungen selbst zu prüfen auf Grund des sittlichen Pramana.

Mit jenem sittlichen Dualismus liegt auch die Tatsache der menschlichen Freiheit am Tage, ohne die der Dualismus nicht möglich wäre. Sie kommt in Indien oft zur Sprache, im Zusammenhang mit der Erzählung 1. Mo. 3, die durch die Missionsschulen vielen Hindus bekannt ist und von ihnen scharf verurteilt, ja verspottet wird. Die gewöhnlichen Einwürfe sind: Warum schuf Gott die Menschen so, daß sie sündigen konnten? Warum gab er ihnen nicht den nötigen Verstand, die nötige Weisheit, daß sie nicht sündigten? Diese Einwürfe geben Gelegenheit, hervorzuheben, wie in der Freiheit die ganze Hoheit des Menschen, im Gegensatz zu den übrigen Kreaturen, liegt, und wie nur auf Grund der Freiheit das Sittliche möglich ist, da alles, was aus naturhafter Notwendigkeit geschieht, keinen sittlichen Wert hat, selbst wenn es zur Verherrlichung Gottes dient (vgl. Ps. 19, 1—7). Auch das Wesen der sittlichen Erkenntnis im Unterschied vom sittlichen Wollen (dem Inder erscheint beides selbstverständlich mit einander verbunden wie einst dem Griechen), und daß außer der sittlichen Erkenntnis auch die sittliche Entscheidung eine notwendige Vorbedingung sittlichen Handelns ist, kommt dabei zur Sprache. Endlich kann erst von der Tatsache der sittlichen Freiheit aus der biblische Begriff des Bandha („Fessel", Gebundenheit — servum arbitrium) ans Licht gestellt werden im Zusammenhang mit der Solidarität der Menschheit nach AG. 17, 26, die dem atomistisch denkenden Hindu etwas Fremdes ist. Beides, sowohl das servum arbitrium in der höchsten, entscheidenden Sphäre des Sittlichen (in der Beziehung zu Gott), als die Solidarität der Menschheit, steht ja in notwendigem Zu-

sammenhang mit 1. Mo. 3 (vgl. Röm. 5, 12—14) und tritt unvermeidlich in den Gesichtskreis des Menschen, der sich der Tatsache der Sünde (Verkehrung der Gottesbeziehung) in seinem eigenen Wesen bewußt ward. Denn diese erfahrungsgemäß durch menschlichen Entschluß nicht aufzuhebende Verkehrung ist einerseits gewiß nicht von Gott gegeben; andererseits ist sie auch nicht ins Leben des Einzelwesens zu irgend einer Zeit eingetreten; sie deutet also auf einen in der Geschichte der Menschheit in unvordenklicher Zeit geschehenen Fall.

Von dem entscheidenden Punkte aus, an dem wir stehen (Anerkennung der persönlichen Schuld vor Gott und damit der Freiheit), eröffnen sich Ausblicke nach allen Seiten. Wir berücksichtigen die drei Richtungen, in die uns das Zeugnis des Paulus AG. 14 und 17 weist: a) auf die göttliche Regierung, die die menschliche Freiheit achtet (AG. 14, 16); b) auf Gottes Schöpfung und Innerweltlichkeit (AG. 14 und 17) in ihrer Beziehung zur menschlichen Freiheit; c) auf die Erlösung (AG. 17, 31b) als Wiederherstellung der Freiheit.

a) Gottes Regierung achtet die menschliche Freiheit. Er „ließ die Völker ihre eigenen Wege gehen" (AG. 14, 16). Aber Er steckte ihnen doch dabei ein Ziel: Gott zu suchen, ob sie ihn berührten und fänden (AG. 17, 27). Er läßt sich darum „nicht unbezeugt" (AG. 14, 7). Dies natürliche Gotteszeugnis, das „allgemeine Veda", hat nach dem, was Paulus AG. 14 und 17 (und Röm. 1 und 2) sagt, drei Stücke, drei Bücher: Natur, Geschichte und die im Gewissen wahrnehmbare sittliche Forderung. Bei dem Mangel an geschichtlichem Sinn und an geschichtlichen Kenntnissen, der für Indien bezeichnend ist, werden wir uns inbezug auf das zweite Stück beschränken müssen auf die Lebensgeschichte des Einzelnen (wie Paulus in Lystra). Dieser dreifachen göttlichen Bezeugung oder Offenbarung kann kein Mensch sich ganz entziehen. Sie weckt ein dreifaches Streben, ein Streben nach Erkenntnis, Lebensglück und sittlicher Ehre (Achtung, Anerkennung, auch Selbstachtung), wie das im Einzelnen leicht nachzuweisen ist (schon aus den Fragen und Wünschen der Kinder). Die berühmte Lehrdichtung der Tamulen, der Kural, handelt

von Tugend, Besitz und (sinnlicher) Liebe als von drei Strebezielen des Mannes; daß daneben auch die Erkenntnis ein Strebziel ist, das ist dem Inder selbstverständlich. Die Weckung des Strebens nach Erkenntnis, Lebensglück und sittlicher Ehre werden wir als den Anfang der göttlichen Regierung der Menschheit bezeichnen dürfen. Dieses Streben kann nur im Ewigen, in Gott, die wahre Befriedigung finden. Wenn es das gesteckte Ziel, das tastende Finden Gottes, nicht erreicht, sondern im Äußerlichen, Vergänglichen, Eitlen stecken bleibt, so ist das eben menschliche Schuld (vgl. Röm. 1, 28). Gottes Walten gegenüber dieser Schuld hat nach Paulus' Zeugnis zwei Seiten: einerseits ist es göttliche Geduld (vgl. das „Übersehen" AG. 17, 30); andererseits wird das Hingeben an die „eigenen Wege" (AG. 14) zu einem richterlichen Tun (Röm. 1, 24—26; vgl. Ps. 81, 13). (Dieses „Dahingeben" ist also etwas Anderes, als die „Verhüllung", das vierte Werk Sivas nach der sivaitischen Dogmatik — neben Weltbildung, Welterhaltung, Weltvernichtung einerseits und „Begnadigung" der Seelen andererseits. Denn dieses „Verhüllen" ist nicht ein Richten, sondern eine — übrigens naturhaft wirkende — verhüllte Gnade, die zum „Reifen des Mala" führt und so die Seele auf die Erlösung vorbereitet. Das für alle Menschen bestimmte Zeugnis der Apostel aber ruft unter Gottes Regierung zur Buße und ermöglicht sie.) — Und das Ende der Wege Gottes mit der Menschheit? Hinduistische und theosophische Schriftsteller in Indien haben das apostolische Zeugnis vom Endgericht weidlich ausgebeutet zu dem Nachweis des finsteren, grausamen, barbarischen Charakters des Christentums. Wir haben demgegenüber zweierlei zu tun: 1. hervorzuheben, was die Bibel selbst über das Endgericht sagt; 2. auch hier auf die entscheidende Bedeutung des Pramana hinzuweisen. Zu 1. vgl. etwa Joh. 3, 19—21; Lk. 12, 47 f.; Mt. 12, 31 f.; Röm. 11, 33; Jes. 40, 12—24 (göttliche Majestät); Lk. 19, 41 f.; Jona 4, 10 f. Bei 2. handelt es sich um den Hinweis darauf, daß ein Mensch, der mit dem bloßen Intellekt an das biblische Zeugnis vom Endgericht herantritt, folgerichtig zu dem Schluß kommt, der biblische Gott des Gerichts sei nicht der Gott, den er verehrt. Der Intellekt weiß ja nichts von Sünde

im biblischen Sinne. Wer aber mit dem Gewissen an die Bibel und an ihr Zeugnis vom Endgericht herantritt und unter dem Einfluß der Bibel etwas von der furchtbaren Wirklichkeit der Sünde erfuhr, der kann das biblische Zeugnis vom Endgericht nicht abweisen.

b) „Schöpfung" im biblischen Sinne gehört zu den Dingen, die in keines Menschen Herz gekommen sind. Dem gesamten indischen Denken, so ausgibig es sich mit der Frage nach Gott und Welt beschäftigt, ist der Gedanke der Schöpfung fremd, wie auch der der damit gegebenen (biblisch verstandenen) Überweltlichkeit Gottes. Daß dieser Gedanke, obwohl außerindisch, doch nicht barbarisch ist, braucht aber nicht durch philosophische Erörterungen erwiesen zu werden. Das biblische Zeugnis von der Schöpfung (z. B. Ps. 33 und 104; Hebr. 11, 3; Röm. 4, 17) erweist sich schon selber dem menschlichen Nus als etwas Geistvolles (vgl. auch A. v. Humboldts Urteil über Ps. 104). Auch bieten die biblischen Worte von göttlicher und menschlicher „Weisheit" (Spr. 8, 30 und 2. Mo. 31, 3. 6), wenn man sie zusammenstellt, ein Gleichnis für das göttliche Schaffen im menschlich-künstlerischen Schaffen. Man kann daraus auch ein ahnendes Verständnis der göttlichen Überweltlichkeit und Innerweltlichkeit entnehmen: der Künstler lebt in zwei Welten, einer, die schon ist, und einer, die er schafft. In der Welt, die er schafft, und der er sozusagen überweltlich gegenüber steht, ist er zugleich durchaus innerweltlich, mit seinem Geiste alles erfüllend, gestaltend und durchwaltend. Die Gestalten, die der Dichter schafft, „leben, weben und sind" tatsächlich im Dichter, wie wir in Gott (AG. 17). Diese Worte des Paulus müssen freilich in Indien gegen das monistische Mißverständnis geschützt werden, als wollten sie die Wirklichkeit unseres eigenen Tuns leugnen (in dem Sinne, daß, wie das Tun des Leibes in Wirklichkeit ein Tun der in ihm wohnenden Seele ist, so unser Tun in Wirklichkeit ein Tun Gottes durch uns sei) oder gar die Wirklichkeit unseres Einzeldaseins bestreiten. Dabei kann es uns begegnen, daß man uns den Schopenhauer-Deussenschen Gedanken entgegenhält (der durch eine Rede Deussens in Indien bekannt wurde), daß die Vedantaphilosophie die beste Grundlage des Sittlichen sei. Ge-

meint ist: wenn der Wahn des Einzeldaseins schwindet und ich mich als identisch mit dem Nächsten (im All-Einen) erkenne, so kann ich ihn erst wirklich lieben, „wie mich selbst". Dieser Einwand gibt willkommenen Anlaß zu einer Vergleichung der beiderseitigen Sittlichkeit: wir wollen sie Identitätssittlichkeit einerseits, Gewissenssittlichkeit andererseits nennen. Die Identitätssittlichkeit lehrt: Bis alle Seelen reif geworden sind für die Erlösung, hat jeder die Pflichten seiner Kaste zu erfüllen, damit der Weltlauf nicht gestört wird. Selbst die, die schon die Erlösung durch Erkenntnis erreicht haben, dürfen in der Erfüllung der Kastenpflichten nicht laß werden, sondern müssen den Andern ein Vorbild geben durch Pflichterfüllung. Sie haben die Pflichterfüllung als „Karmayoga" zu üben (Bhagavad Gita 3); d. h. so, daß sie das Werk ihrer Kaste treulich tun und doch dabei innerlich los sind von allem Irdischen. Ferner darf der Erlöste niemanden für einen Fremden achten; er muß durch Mitleid mit allen verbunden sein und aller Erlösung begehren (Tiruvarudpayan, letzter Vers). — Die Gewissenssittlichkeit stimmt dem allen zu, wenn sie auch nicht gerade von „Kasten"-Pflichten redet. Aber ihre Forderung geht entschieden weiter: es ist nicht genug, daß wir des Nächsten Erlösung mitleidsvoll begehren; wir haben ihm auch tätig zu helfen zur Erlösung. Gewiß wird die Erlösung lediglich durch Gottes Gnade erlangt; aber durch eben diese Gnade sollen wir nach dem apostolischen Worte auch „Mitarbeiter Gottes" werden (1 Kor. 3, 9) zu der Andern Heil. Erlösung ist Lösung der Fessel (bandha); die Fessel aber ist nicht ein naturhaftes Mala, sondern die Sünde, d. h. ein Werk persönlichen Willens. Ein stärkerer Wille, als der sündige, muß über ihn kommen und ihn überwältigen. Das ist der Wille der erlösenden Gnade und, durch ihn befreit, ein neuer Wille im Menschen (Ps. 51, 12; Röm. 6, 12—14; Gal. 5, 16 f.). In dem Kampfe des neuen Willens mit der Sünde können und sollen wir dem Nächsten auf mancherlei Weise helfen: wir haben ihn aufzurufen zu diesem Kampf und durch Zuspruch aus dem Evangelium ihn zu ermutigen zum Glauben an die Gnade, daß er durch den Glauben den Sieg gewinne. Auch unsere eigene Liebe soll als

ein Wiederschein der göttlichen ihn zum Glauben ermutigen. — Es ist klar, daß inbezug auf diese höchsten Liebespflichten die Identitätssittlichkeit schon gedankenmäßig versagt.

c) Mit dem zuletzt Gesagten sind wir zurückgekehrt zu dem, was wir schon im ersten Abschnitte sahen: daß die Hoffnung auf „Erlösung" im Hinduismus und im Christentum verschiedenen Sinn hat. Dem Hindu ist Erlösung (Mukti) das Innewerden einer schon bestehenden, aber bisher verhüllten naturhaften inneren Einheit (Unzweiheit, Advaita) der Seele mit der Gottheit, wie immer diese Einheit verstanden wird. Dieses Innewerden geschieht durch das naturhaft gedachte Wirken einer „Gnade", das die Seele zur Reife bringt und erleuchtet. Voraussetzung ist also die Wirklichkeit jener inneren Einheit (Advaita). Mit der Erkenntnis des klaffenden Dualismus zwischen Gott und Seele nach ihrem innersten Lebensmittelpunkte (dem „Herzen" Mk. 7, 20—23) wird der indischen Erlösungshoffnung der Grund entzogen. Wirkliche Erlösung kann nur geschehen durch den Sieg wirklicher Gottesgnade über jenen Dualismus; nicht durch naturhafte Entwicklung unter der Einwirkung der Wärm- und Leuchtkraft der „Gnade", sondern durch ein geschichtlich-übergeschichtliches Tun Gottes unter Wahrung Seiner Hoheitsrechte (vgl. den Abschnitt „Die Wirklichkeit der Vergebung").

Apostelgeschichte Kap. 26: Die „wahren und vernünftigen Worte" und die Erfüllung des profetischen Wortes.

Aus der vornehmen Zuhörerschaft, vor der Paulus AG. 26 spricht, treten zwei Männer hervor. Der eine ist der römische Provinzialstatthalter, dessen Geistesart durch seine Worte 25, 19 und 26, 24 gekennzeichnet ist. Er steht der Sache, die Paulus vertritt, gleichgültig und verständnislos gegenüber. Der andere ist der König Agrippa II., ein Mann, von dem Paulus sagen kann: Ich weiß, daß du den Profeten glaubst (26, 27), und der doch nicht zum Glauben an die Erfüllung des profetischen Wortes kommt, die der Inhalt des paulinischen Zeugnisses ist (26, 22 f.).

Diese beiden Männer haben ihre Geistesverwandten im heutigen Indien. Zwar die große Masse des indischen Volkes

ist ganz anders geartet, ist voll religiöser Anteilnahme und weiß nichts vom profetischen Worte des Alten Bundes. Aber ein Teil der englisch gebildeten Kreise Indiens ist dem Festus geistesverwandt. Wir meinen die von europäischem Materialismus, Kritizismus, Skeptizismus Beeinflußten. Andererseits finden wir, wie bei Agrippa, so bei den Mohammedanern eine Anerkennung der alttestamentlichen Offenbarung, die keineswegs zum Glauben an die Erfüllung des alttestamentlichen Wortes führt.

Die Apostelgeschichte zeigt auch in der Lebensgeschichte des Paulus selbst und in den Kämpfen, von denen wir AG. 3—7 und 15 lesen, wie sich mit Anerkennung des profetischen Wortes (und zwar mit einer Anerkennung, die vielleicht ernster war, als wir sie bei Agrippa annehmen können) entschiedene Ablehnung des Zeugnisses von der Erfüllung der Weissagungen verbunden hat. Der Grund dieser auf den ersten Blick wunderlichen Erscheinung liegt in der Tatsache, daß das Pharisäertum, um das es sich handelt, innerlich dem Geiste profetischen Wortes fremd blieb, trotz seinem Eifer um „Gesetz und Profeten". Diese pharisäische Auffassung des „Glaubens" an das alttestamentliche Wort findet sich ebenso im (indischen) Islam, der auch an die „Schrift" des Musa Nabi und des Nabi Daud, an „Taurat" und „Zabur" „glaubt", ohne doch eigentlich (außer diesen Namen und einigen geschichtlichen Dingen) viel vom Alten Bunde zu wissen.

Die Folge dieser Veräußerlichung des Glaubens ist im Pharisäismus (und ebenso im Islam) eine zweifache Verkennung. Verkannt (im Islam oft überhaupt nicht gekannt) wird zum ersten die sittlich-religiöse Forderung der Profeten, so daß man in eben den äußerlichen „Gottesdienst" verfällt, den die Profeten scharf bekämpfen. Verkannt wird zum andern die religiöse Art der alttestamentlichen Verheißung, die in das weltlich-völkische Gebiet heruntergezogen wird. In beiden Beziehungen findet sich eine merkwürdige Ähnlichkeit zwischen Pharisäismus und Islam. Zu allen fünf Hauptpflichten der Muslim (den fünf „Säulen der Religion") finden sich Parallelen im Pharisäismus: 1. Zum Kalima, d. h. dem Bekenntnisse zu dem einigen Gott und seinem Profeten (vgl. Joh. 9, 28 f. und das „Höre Israel" der Rabbinen);

2. zum Namas, d. h. dem äußerlichen Beten zu bestimmten Zeiten mit besonderer Betonung körperlicher „Reinheit" (vgl. Mt. 6, 5—7; Mk. 7, 1—5); 3. und 4. zu Roza und Zakat, d. h. Fasten und Almosengeben (vgl. Lk. 18, 12); 5. zum Hajj, d. h. dem Wallfahrten nach Mekka mit seinen äußerlichen Gottesdiensten an „heiliger" Stätte (vgl. die drei Festwallfahrten der Juden und Joh. 18, 28). Man merkt hier deutlich, daß das Judentum zu den Wurzeln des Islams gehört. Im Islam ist nur alles genauer und ausgereifter. Das gilt auch von der Gestaltung der Hoffnung auf den „Gottgesandten". Ich fand in indisch-mohammedanischen Streitschriften gegen das Christentum die Verheißung vom „Profeten wie Moses" und den 2. Psalm auf Mohammed bezogen. Mohammed sei der Profet wie Moses „aus deinen Brüdern"; das heiße: aus den Ismaelitern. Jesus sei das nicht; denn er sei kein Kriegsheld, wie Moses; Jesus habe ja auch nicht die Heiden „mit eisernem Szepter zerschlagen" (Ps. 2, 9); das habe erst Mohammed getan. Im übrigen läßt sich die Stellung der Muslim zu Jesus buchstäblich mit den Worten des Obersten unter den Juden Joh. 3, 2 ausdrücken. Auch den scharfen pharisäischen Anstoß an Jesu Kreuz und an Seiner Gottessohnschaft finden wir im Islam wieder. Jesu Kreuzigung leugnet er, weil es unmöglich sei, daß ein Nabi am Kreuze sterbe, und den (mißverstandenen) Glauben an Seine Gottessohnschaft erklärt er für eine Gotteslästerung. Vom Wesen des Messiasamtes weiß er nichts.

Dem Pharisäismus stellen die Apostel AG. 15 das Zeugnis von der „Gnade allein" entgegen. Dem Islam hat die missionarische Verkündigung ebendies Zeugnis zu bringen, vorbereitet wohl am besten durch Worte des auch vom Islam anerkannten Isa (Jesus) Nabi über das Pharisäertum in Matth. 5—7 und 15 usw. Daß Isa Nabi der Christus ist, d. h. der Träger der gratia sola, die dem dem Tode Verfallenen die wunderbare, unerwartete Rettung (Wiedergeburt) schafft (Joh. 3, 3. 14 f.), das ist unsere Verkündigung an die Muslim. Erst vom religiösen Verständnis des Christusamtes aus können wir ihnen auch das Geheimnis der Person Jesu näher bringen.

GEN. THEO. SEMINARY
LIBRARY

Den Materialisten, Kritizisten und Skeptikern Indiens aber antworten wir mit Paulus: „Das ist nicht im Winkel geschehen" (26, 26). Das gilt von der eigenen Geschichte des Paulus, wie von der seines Meisters. Im hellen Tageslichte der Wirklichkeit steht die Gestalt des Paulus vor uns. Wie unverkennbar tragen z. B. die Geschichte des ephesischen Aufruhrs, der Untersuchungshaft des Paulus in Cäsarea am Meere und seiner Seefahrt nach Italien die Farbe der Wirklichkeit! Und wie tritt AG. 20 aus den Abschiedsworten des Apostels an die Ältesten von Ephesus seine persönliche Art hervor (von den Briefen gar nicht zu reden)! Er ist eine Wirklichkeit; man muß sich mit ihm und seinem Zeugnisse auseinandersetzen.

Die evangelische Geschichte aber, von der sein Zeugnis handelt, ist auch nicht im Winkel geschehen. Die Geschichtlichkeit Jesu zu bestreiten, ist weder den jüdischen Gegnern des Paulus in den Sinn gekommen, noch den späteren jüdischen und heidnischen Gegnern des Christentums, denen es ein Triumf gewesen wäre. Man denke an das rabbinische Schrifttum und an Celsus' „Wahres Wort". Auch ist die evangelische Geschichte nicht in einem Märchenlande mit Milchmeer, Meruberg und allerhand Ungeheuern geschehen, wie die indischen Inkarnationen und Göttergeschichten, sondern auf dieser unserer alten wirklichen Erde, unter einem Volk, das noch heute unter uns lebt, dessen Geschicke seinerzeit verflochten waren in die Geschichte der bekannten alten Reiche von Ägypten, Assur, Babel, Persien, Mazedonien, Rom. Es handelt sich im apostolischen Zeugnis um „wahre und vernünftige Worte" (26, 25).

Weitere apologetische Ausführungen hierüber liegen außerhalb unserer Aufgabe, da es sich dabei nicht um Erträgnisse spezifisch indisch-missionarischer Arbeit handeln würde. Die betreffenden kritischen Gedanken sind in Indien größtenteils aus Europa eingeführt, und wir begegnen ihnen mit den auch in Europa gebrauchten Waffen.

226.6R
F925

Frölich, R.

Das zeugnis der Apostel

226.6R
F925

T3-BRL-528